Richard Rorty

filosofia secolului XX

Contingență, ironie și solidaritate

EDITURA ALL

CONTINGENȚĂ, IRONIE ȘI SOLIDARITATE

Richard Rorty se numără, alături de Jacques Derrida şi Jürgen Habermas, printre cei mai provocatori şi mult disputaţi filosofi ai zilelor noastre. După cartea sa despre cotitura lingvistică în filosofie (*The Linguistic Turn*, 1967), Rorty şi-a uimit mereu breasla. Lucrările lui mărturisesc o curiozitate teoretică fără egal care nu se sinchiseşte de graniţele dintre şcoli şi care l-a condus de la Wittgenstein la Heidegger, Freud, Foucault, şi în cele din urmă la John Dewey. Pe colegi i-a şocat nu numai prin critica pe care a făcut-o conştiinţei de sine a filosofiei ca „Oglindă a naturii" (1979), ci şi prin decizia de a abandona catedra sa de la universitatea de elită Princeton pentru a activa ca profesor pentru umanităţi la Charlottesville, în Virginia. Cartea sa cea mai renumită , „Contingenţă, ironie şi solidaritate" (1989), reprezintă o variaţie strălucitoare asupra marii teme a acestor ani: cum pot fi corelate, într-un spirit liberal, autonomia privată şi realizarea de sine, pe de o parte, şi năzuinţa spre o societate cu multă echitate, pe de altă parte.

RICHARD RORTY
Profesor universitar de ştiinţe umane,
University of Virginia

CONTINGENŢĂ, IRONIE ŞI SOLIDARITATE

Traducere şi note de CORINA SORANA ŞTEFANOV
Studiu introductiv şi control ştiinţific de MIRCEA FLONTA
În loc de postfaţă: Richard Rorty despre
Adevăr, Dreptate şi „Stânga Culturală"
(Discuţie cu Jörg Lau şi Thomas Assheuer, în „Die Zeit",
Nr. 30, 18 iulie 1997; traducere de MIRCEA FLONTA)

EDITURA ALL

Contingency, irony and solidarity
Richard Rorty
Copyright © 1989 by Cambridge University Press

Contingență, ironie și solidaritate
Richard Rorty
Copyright © 1998 Editura **ALL EDUCATIONAL**
ISBN 973-9337-49-X
Traducător: *Corina Sorana Ștefanov*

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL**
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **ALL EDUCATIONAL**, is strictly prohibited.

Editura **ALL EDUCATIONAL** București
Bd. Timișoara nr. 58, sector 6,
Tel: 413 11 58
413 18 50
Fax: 413 05 40

Departamentul distribuție Tel: 413 44 43
413 16 12
Fax: 413 03 28

Redactor: *Felix-Gabriel Lefter*
Coperta: *Dominic Cernea*

În memoria a șase liberali
părinții și bunicii mei

Acei *agélastes* [cuvântul folosit de Rabelais pentru cei ce nu râd], refuzul de a reflecta asupra ideilor consacrate şi kitsch-ul sunt unul şi acelaşi lucru, duşmanul tricefal al artei născute ca ecou al râsului lui Dumnezeu, arta care a creat fascinantul tărâm imaginativ în care nimeni nu deţine adevărul şi fiecare are dreptul de a fi înţeles. Acel tărâm imaginativ al toleranţei s-a născut o dată cu Europa modernă, este chiar imaginea Europei – sau cel puţin visul nostru despre Europa, un vis de multe ori trădat, dar, cu toate acestea, suficient de puternic pentru a ne uni pe toţi în fraternitatea ce se întinde mult dincolo de micul continent european. Noi ştim însă că lumea în care individul e respectat (lumea imaginară a romanului şi aceea reală a Europei) este fragilă şi pieritoare. . . . dacă astăzi cultura europeană pare ameninţată, dacă ameninţarea, din interior sau din exterior, pluteşte peste ceea ce este mai de preţ în ea – respectul pentru individ, pentru gândirea lui originală şi pentru dreptul lui la o viaţă privată inviolabilă – atunci, cred eu, acea esenţă preţioasă a spiritului european este păstrată în siguranţă, ca într-o casetă cu comori, înlăuntrul istoriei romanului, al înţelepciunii romanului.

Milan Kundera, *The Art of the Novel*

CUPRINS

Studiu introductiv *10*
Prefață *23*
Introducere *25*

Partea I: Contingență

1
Contingența limbajului *33*

2
Contingența individualității *63*

3
Contingența unei comunități liberale *93*

Partea a II-a: Ironism și teorie

4
Ironia privată și speranța liberală *133*

5
Autocreație și afiliere:
Proust, Nietzsche și Heidegger *167*

6
De la teoria ironistă la aluziile private: Derrida *203*

Partea a III-a: Cruzime și solidaritate

7
Bărbierul din Kasbeam: Nabokov despre cruzime *225*

8
Ultimul intelectual din Europa: Orwell despre cruzime *267*

9
Solidaritate *295*

În loc de postfață *310*

Index de nume *321*

Richard Rorty, radicalizarea pragmatismului și „Moartea filosofiei"

Aceste rânduri nu și-au avut, poate, rostul ca introducere la scrierea unui autor cu o reputație bine consolidată în cercurile culturale și filosofice românești. Nu acesta este însă cazul. Richard Rorty rămâne până astăzi un nume puțin cunoscut cititorului român. Ceea ce aduce puțin a provincialism. Căci Rorty este unul din autorii cei mai prezenți și insistent invocați în dezbaterile de idei care au loc în prezent dincolo de ocean. Cei nepreveniți vor fi surprinși să afle că audiența lui în lumea anglo-saxonă depășește cu mult cercurile filosofice profesionale, întinzându-se în câmpul larg al umanităților. Rorty este invitat să conferențieze pretutindeni, iar textele lui apar mai mult în reviste de cultură și în volume consacrate unor teme ce solicită interesul publicului larg, decât în paginile revistelor de filosofie. Ne putem chiar întreba cum a ajuns un filosof să câștige o asemenea notorietate într-o lume în care granițele ce despart diferitele sfere ale activității academice au fost multă vreme destul de rigid tratate.

Richard Rorty (născut în 1932) și-a început cariera, în anii '60, ca filosof profesionist respectabil, publicând articole de reviste și studii în volume pe teme de filosofie a limbajului, a cunoașterii și a minții. El a debutat într-un mod caracteristic pentru un autor de orientare analitică care se concentrează asupra unor subiecte de specialitate la ordinea zilei, se confruntă cu punctele de vedere și propunerile confraților și încearcă să schițeze soluții proprii pentru probleme bine delimitate, adesea cu un accentuat caracter tehnic. Rorty s-a făcut cunoscut, printre altele, și printr-o antologie intens folosită în departamentele de filosofie ale universităților de limbă engleză.

Sub titlul *The Linguistic Turn*, volumul reuneşte multe dintre textele semnificative pentru acea orientare spre analiza limbajului care a marcat profilul filosofiei anglo-saxone în secolul ce se încheie. Abia în anii ce au urmat apariţiei cărţii sale iconoclaste *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), carte ce reprezintă în primul rând o răfuială cu propria sa conştiinţă de profesionist al filosofiei analitice, Rorty a devenit ceea ce am putea numi „vestitorul" unei reaşezări postmoderniste a culturii, inspirată cu deosebire din tradiţiile pragmatismului american. Un profesionist respectabil se transformă într-un contestatar al profesiei filosofice practicată după metodele pe care le oferă marile creaţii ale genului, de la B. Russell şi L. Wittgenstein la W. V. Quine şi D. Davidson. Rorty ridică steagul revoltei, dar nu în stilul acelui nonconformism radical pe care l-a instaurat mai vârstnicul său coleg Paul Feyerabend, ci ca unul ce va pune în discuţie locul şi rolul atribuit în mod tradiţional filosofiei în cultura occidentală modernă. Tema centrală a numeroaselor sale conferinţe şi eseuri, publicate îndeosebi în reviste cu mare audienţă, este încercarea de a fixa contururile unei mutaţii culturale, o mutaţie în care el vede un semn distinctiv al evoluţiei spirituale la acest sfârşit de secol.

Volumul de faţă reuneşte câteva din temele predilecte ale lui Rorty pe care el le desemnează concis prin expresiile emblematice *contingenţă, ironie* şi *solidaritate.*

Prima dintre aceste teme, asupra căreia mă voi opri mai pe larg, este contestarea unui mod de a gândi rostul şi misiunea filosofiei, aşa cum s-a conturat el într-o tradiţie venerabilă ce coboară până la Platon şi Aristotel. În spiritul acestei tradiţii, filosofia, altfel decât teologia sau religia, este ţinută să dezvăluie o ordine inteligibilă esenţială, profundă şi eternă, ascunsă privirilor noastre. Este acea ordine a cărei pătrundere poate justifica toate pretenţiile noastre de cunoaştere şi poate oferi o fundamentare raţională valorilor ce fixează ţelurile ultime ale vieţii individuale şi colective. Ideea centrală ce constituie nucleul luării de poziţie antimetafizică, cu rădăcini

adânci în istoria pragmatismului american, este cea a contingenței limbajului. Cuvântul *limbaj* stă la Rorty, de cele mai multe ori, pentru *cadrul categorial* sau *schema conceptuală* în care se mișcă gândirea și cunoașterea noastră. Predispoziția pe care o pune el în discuție, în succesiunea unei tradiții relativiste ce coboară cel puțin până la Wittgenstein, la pragmatiștii americani și la Nietzsche, este că acest cadru categorial ar oglindi o ordine atemporală preconstruită. Progresiunea în dezvăluirea acestei ordini pe care ar aduce-o filosofia în înaintarea ei ar reprezenta o progresie spre descoperirea acelor criterii ultime ale întemeierii ce susțin pretențiile noastre de cunoaștere și spre sancționarea sau reformularea valorilor transmise de o tradiție milenară. Rorty va opune acestei credințe mult timp necontestate supoziția că schemele conceptuale fundamentale ale unui limbaj nu sunt „descoperite" ci „create", și nu ar fi, prin urmare, necesare, ci contingente. Nu există o ordine ascunsă, adânc ancorată în existența în genere sau în natura umană, o ordine ce precede orice cunoaștere și valorizare, a cărei pătrundere i-ar obliga pe oameni să adopte o dată pentru totdeauna un anume cadru categorial. Cât de familiară și adânc înrădăcinată ar putea fi o schemă conceptuală, ea nu va putea fi declarată adevărată în sensul conformității sale cu o ordine esențială. Un limbaj sau altul, un anume cadru categorial reprezintă, dimpotrivă, o creație a oamenilor. Schemele conceptuale ale unei comunități poartă stigmatul contingenței în aceeași măsură ca și determinările genetic programate ale diferitelor specii de plante și animale. Într-o comunitate omenească distinct configurată din punct de vedere cultural până și categoriile și principiile gândirii, adoptate în mod neproblematic de multe generații drept evidențe raționale, au luat naștere drept invenții aleatorii ale unor capete învestite cu imaginație creatoare. Și aidoma mutațiilor genetice, ele s-au putut impune comunității exclusiv datorită valorii lor funcționale și capacității lor adaptive în raport cu necesitățile îndeobște resimțite și cu țeluri general acceptate.

În acest spirit relativist promovat de filosofia târzie a lui Ludwig Wittgenstein sau, mai recent, de filosofia lui Donald Davidson, cadrele categoriale ale limbajului, acele cadre ce conturează graniţele lumii unei comunităţi omeneşti largi, cadre în care se scaldă şi gândirea unei comunităţi intelectuale restrânse, nu mai apar drept un mediu universal, ci ca mijloace adecvate, mai mult sau mai puţin bine adaptate realizărilor unor ţeluri din cele mai diferite. Abia într-un context dat, adică în cadre categoriale asumate, se poate vorbi de criterii ale bunei întemeieri şi de predispoziţii adevărate sau false. Dimpotrivă, alegerea între cadre categoriale incompatibile nu reprezintă o decizie supusă unor criterii raţionale. Bineînţeles, şi în acest caz, opţiunea între propuneri alternative nu va fi una arbitrară. Ea va putea reprezenta o alegere ce va putea fi judecată, în cele din urmă, prin consecinţele pe care le implică, prin eficacitatea cadrului acceptat în raport cu obiective considerate fundamentale ale gândirii şi acţiunii omeneşti într-o anumită comunitate şi într-un anumit timp. Altfel spus: o presupusă esenţă imuabilă a existenţei exterioare sau a minţii noastre nu ne constrâng să adoptăm anumite scheme conceptuale, cel puţin în acel mod direct în care imaginea este oglindirea unui obiect ce îi preexistă şi îi determină conturile. O dată ce ne-am însuşit anumite cadre categoriale şi am ajuns să ne identificăm cu ele pe temeiul simplu, prozaic că ele funcţionează satisfăcător, va exista o raţiune suverană pentru toţi cei ce-i cunosc autoritatea. „Limbajele" vor putea fi, aşadar, comparate între ele din punctul de vedere al eficacităţii lor, al capacităţii lor de a funcţiona optim pentru realizarea unor obiective, dar nu prin raportare la realităţi exterioare ce există în sine sau în minte, ca parte al unei naturi umane imuabile. În favoarea unui cadru categorial, a unei matrice a gândirii, pot fi invocate consideraţii pragmatice de eficacitate, dar nu temeiuri raţional constrângătoare. Căci asemenea temeiuri nu există decât într-un cadru deja acceptat. În viaţa de fiecare zi şi în ştiinţă putem invoca temeiuri pentru sau împotriva unei ipoteze. Ideile noastre

despre alcătuirea lumii şi cauzele fenomenelor pot fi supuse unei evaluări raţionale. Şi în filosofie se construieşte sau se discută uneori pe baza unor criterii de raţionalitate împărtăşite în comun de către părţile în dispută. Dar în cele mai multe cazuri filosofia este mai degrabă mediul în care se desfăşoară competiţia dintre moduri de gândire divergente, decât mediul în care se argumentează *pro* sau *contra* unei idei. În decizii ce privesc alegerea cadrelor celor mai generale ale gândirii primează, prin urmare, consideraţii de fapt; atunci când am adoptat însă un cadru şi îl acceptăm ca neproblematic, întrebările ce privesc buna întemeiere, adevărul sau falsitatea enunţurilor primesc răspunsuri ce vor fi judecate după consideraţii de drept. Adevărul este o proprietate a enunţurilor, iar enunţurile sunt părţi ale unor „limbaje". În evaluarea pretenţiilor de adevăr ale enunţurilor ne conducem după „raţiuni", după „temeiuri", adică procedăm raţional în sensul cel mai strict al cuvântului. În evaluarea oportunităţii unei mutaţii în cadrele generale ale gândirii, mutaţii cum sunt cele propuse de cei mai revoluţionari oameni de ştiinţă sau de cei mai radicali autori de utopii politice, hotărâtoare par să fie, dimpotrivă, consideraţii de ordin faptic ce privesc eficacitatea comparativă a cadrelor alternative. Criterii raţionale nu există, aşadar, decât într-un context general împărtăşit. Însă şi schimbarea cadrelor ce oferă criterii ale raţionalităţii poate fi explicată doar în mod cauzal. Termeni cum ar fi „raţional", „criteriu", „întemeiere", „argument" pot fi, aşadar, folosiţi în mod contextual şi nu universal. Schemele conceptuale, instituţiile şi reprezentările despre moralitate ale unei culturi nu vor putea fi comparate dintr-un punct de vedere superior, cel al unor criterii de raţionalitate pretins absolute. Căci orice evaluare raţională se poate realiza doar în context, pe temeiul acceptării prealabile a unui „limbaj", a unui cadru conceptual. Nu există un sistem de referinţă absolut, o ordine cosmică esenţială şi eternă. În exprimarea sugestivă a lui Rorty: „Oricum, o dată ce ridicăm problema modului cum trecem de la un vocabular la altul, de la un

sistem de metafore dominant la altul, distincția dintre temeiuri și cauze începe să-și piardă utilitatea. Aceia ce vorbesc vechiul limbaj și nu au nici o dorință de a-l schimba, aceia ce apreciază ca fiind semnul distinctiv al raționalității sau al moralității să vorbești tocmai acel limbaj, vor aprecia ca fiind cu totul irațional apelul la noile metafore, la noul joc de limbaj, pe care îl joacă radicalii, tineretul sau avangarda. Popularitatea noilor moduri de a vorbi va fi privită ca o chestiune de „modă" sau „nevoie de răzvrătire" sau ca decadență. Întrebarea de ce oamenii vorbesc în acest fel va fi tratată ca fiind mai prejos de nivelul unei discuții - o chestiune dirijată către psihologi, sau, dacă e necesar, către poliție. Reciproc, din punctul de vedere al celor ce încearcă să folosească noul limbaj, să liberalizeze noile metafore, aceia care se cramponează de vechiul limbaj vor fi văzuți ca fiind iraționali - ca victime ale pasiunii, prejudecății, superstiției, mâinii moarte a trecutului și așa mai departe. Se poate conta pe filosofii ambelor tabere pentru a susține aceste invocări opuse ale distincției temei-cauză prin dezvoltarea unei psihologii morale, sau a unei epistemologii, sau a unei filosofii a limbajului care vor pune într-o lumină proastă pe cele aflate în tabăra cealaltă.

Progresul însuși va fi recunoscut, dar nu ca o înaintare spre dezvăluirea unei ordini esențiale ascunse, adică spre un țel predeterminat, ci ca acumulare sau inovație într-un cadru dat, ca găsire a unor instrumente tot mai utile pentru a răspunde unor nevoi cu o determinare istorică evidentă. Însă și schimbarea cadrelor celor mai cuprinzătoare ale gândirii, ale cadrelor care oferă idealurile cunoașterii și acțiunii, nu va mai putea fi calificată drept o schimbare într-o direcție determinată și, deci, ca un progres. Până și un ideal științific, cum ar fi acela că predicția și orientarea acțiunii ar trebui să contituie țelul fundamental al științei teoretice, nu va putea fi întemeiat spunând că el exprimă natura intrinsecă a științei teoretice, ci va trebui să fie acceptat drept o opțiune pe cât de liberă, pe atât de inspirată și bogată în roade. O dată ce opțiunea pentru un asemenea ideal

ştiinţific, susţinută de capacitatea sa probată de a orienta cercetarea spre ţeluri importante pe care şi le fixează oamenii, a fost confirmată în mod concludent se va putea vorbi mai mult sau mai puţin problematic despre un progres al ştiinţei *teoretice*. Rorty afirmă punctul de vedere relativist ca alternativă la ideea unei cunoaşteri şi moralităţi universale, atemporale. O dată cu abandonarea ideii unei ordini esenţiale ascunse, precum şi a ideii „limbajului" ca mediu universal în care s-ar dezvălui această ordine, relativismul nu mai înseamnă nimic altceva decât acceptarea contingenţei iniţiativelor creatoare ale oamenilor şi, o dată cu aceasta, a caracterului aleatoriu al contextelor în care se afirmă raţionalitatea. Şi tocmai recunoaşterea caracterului ireductibil al contingenţei va oferi cadrul în care libertatea umană se va putea afirma fără nici un fel de limitări. Căci libertatea nu ar exista dacă filosofia, moralitatea, şi chiar cultura în întregul ei vor fi concepute ca tot atâtea eforturi îndreptate spre descoperirea şi descrierea unei ordini esenţiale invizibile a lumii şi a fiinţei omeneşti. Din acest punct de vedere, concepţia lui Rorty este categoric antihegeliană. Pentru el nu cunoaşterea unei pretinse necesităţi situate deasupra întâmplărilor istoriei, ci acceptarea fără rezerve a contingenţei legitimează libertatea şi reprezintă suportul ideatic al unei societăţi autentic liberale.

O altă temă a lui Rorty este ceea ce el numeşte „ironie", „ironism" şi „cultură ironistă", o cultură opusă culturii centrate pe filosofie. Ironistul este pentru Rorty omul care apreciază împlinirea fiinţei sale prin forţe proprii, adică *autocreaţia* drept valoarea supremă a vieţii. Cultura ironistă, al cărei profet pare să fi fost Nietzsche, este expresia supremă a eforturilor de realizare a fiinţelor omeneşti prin autocreaţie. Dezvoltând această temă, Rorty opune cultura centrată pe poetică, în esenţă pe artă, culturii centrate pe filosofie, pe metafizică. În vreme ce poetica ar viza autocreaţia, împlinirea individualităţii, tradiţia metafizică şi-ar fi propus cunoaşterea universului şi, în acest fel, o iluzorie depăşire a contingenţei. Abia filosofii ai secolului

XX, ca Heidegger sau Derrida, fiecare dintre ei în felul său (în opoziție cu filosofii de orientare analitică), ar putea fi văzuți drept continuatori ai tradiției poeților romanitici, a acelei tradiții a cărei substanță o constituie acceptarea și elogiul contingenței, laolaltă cu respingerea idealului platonic-aristotelic al cunoașterii universale. Rorty opune astfel în mod programatic două mari forme de gândire și tipuri de cultură: cea a tradiției metafizice, care găsește că împlinirea vieții omenești constă tocmai în atingerea unui adevăr atemporal și în orientarea vieții după un asemenea adevăr, și cea a ironismului, tradiție în cadrul căreia contingența vieții, moralității, gândirii și cunoașterii omenești sunt socotite iremediabile, iar împlinirea stă în depășirea de sine, în autocreație. În spiritul ironismului, răul cel mai mare ar consta în acceptarea oarbă, necritică a unor scopuri prestabilite. Căci aceasta ar însemna să trăim doar într-o lume moștenită, adică în cadrele create de alții. Este tot atât de evidentă, cât este de problematică sforțarea lui Rorty de a alătura cauzei unei culturi ironiste, așa cum o caracterizează el, cât mai multe nume de prestigiu dinainte și de după Nietzsche, bunăoară pe tânărul Hegel sau pe bătrânul Freud. Hegel cel tânăr ne este înfățișat drept un gânditor interesat mai degrabă de dizolvarea problemelor moștenite decât de rezolvarea lor. El este comparat din această perspectivă, într-un mod ce nu poate să nu surprindă, cu filosofi ai secolului nostru, ca Wittgenstein sau Davidson. Or, exegeții lui Hegel ar putea cel mult admite că el a oscilat, chiar și în opera lui de tinerețe, între aspirația spre autocreație în orizontul contingenței și năzuința spre cunoașterea unei ordini eterne preconstituite. De fapt, Rorty însuși recunoaște într-un loc că idealiștii germani „ne-ar informa despre ceea ce suntem cu adevărat, despre ceea ce suntem formați să fim prin acțiunea unor forțe diferite de noi". Despre Freud, Rorty afirmă că acesta ar fi respins orice teorie asupra naturii omului, asupra individualității sale. Freud nu ar fi fost un reducționist, așa cum a fost perceput prea adesea. Căci el nu și-ar fi propus să ne

spună cum stau lucrurile, ci ar fi propus doar redescrieri ale acestora, redescrieri ce stau alături de altele. Este o interpretare într-adevăr problematică întrucât Freud a persistat de-a lungul vieții sale să se înțeleagă pe sine ca om de știință.

Oricum ar sta lucrurile într-un caz sau altul, ironistul Rorty susține prioritatea poeticii, în particular a poeziei și a artelor, în contrast cu tot ceea ce implică evoluția metafizicii occidentale începând cu Platon. El proclamă victoria poeticii în confruntarea ei milenară cu o filosofie ce vizează cunoașterea transcendentului sau cu o metafizică transcendentală, o victorie pe care o vede în recunoașterea faptului că soluția problemelor noastre nu stă în dezvăluirea naturii ultime a existenței, pe care ne-a promis-o de atâtea ori filosofia speculativă, ci în acceptarea cu conștiința împăcată a contingenței, în concentrarea personalității puternice și creatoare asupra împlinirii individuale prin autocreație. Acceptarea contingenței și afirmarea democrației sunt pentru Rorty de nedespărțit. Căci încercarea de a fundamenta o formă de viață sub semnul acelei ordini esențiale pe care pretinde să o dezvăluie speculația metafizică se opune competiției libere a formelor de viață, în măsura în care ea înalță criterii ale raționalității proprii unei anumite științe și culturi la rangul de criterii universale ale raționalității. Iată de ce într-o societate democratică rolul teoriei în prima linie a culturii va trebui să fie luat de arte și de către utopiile politice. Căci literatura, arta, „poetica", în sensul cel mai larg al termenului, sunt cele chemate în primul rând să dezvolte sensibilitatea morală a oamenilor, o sensibilitate ce constituie până la urmă cel mai puternic punct de sprijin al instituțiilor politice democratice.

Este interesant de remarcat că în acest punct considerațiile lui Rorty despre relația dintre cultura filosofică și cultura artistică se intersectează cu o discuție ce a fost inițiată și întreținută la noi de indiferența ostentativă față de arte pe care filosoful speculativ interesat de o „ordine mai adâncă" a proclamat-o prin învățătura lui Constantin Noica. Ochiul filosofului – credea

Noica - trebuie să fie îndreptat dincolo de cele ce sunt ale pământului, iar lui Goethe i se impută că „slujește ca un păgân tot ce este al pământului". Antiteza Goethe-Hegel, așa cum o schițează Noica în scrierea lui *Despărțirea de Goethe*, ni se înfățișează drept pe deplin semnificativă pentru una din modalitățile de a susține ideea primatului speculației filosofice. „E destul, pentru cazul Goethe, să realizezi că la el mobilismul ține de pluralitate, pe când la Hegel e unul ținând de unitatea spiritului în desfășurarea sa, ca să vezi cât de deosebit stau lucrurile"[1]. Acest refuz al unor întinse domenii ale culturii, în primul rând al artelor, în numele speculației, este una din temele ce susțin „despărțirea de Noica" a unui intelectual cu o pronunțată *independență* de spirit. L-am numit pe Alexandru Paleologu. Pentru Paleologu, dialectica „contradicției unilaterale" revine la a dispreți „jumătate din lume și cam tot atât din cultură". Dintr-o perspectivă diamentral opusă celei care a inspirat întreaga operă a lui Noica, pentru care diversitatea ascunde, iar contingențele înșeală, Paleologu va susține că valoarea filosofiei o dă tocmai ceea ce o apropie până la confruntare de arte: „Dar care sunt filosofiile care au rezistat veacurilor, care sunt cele care continuă să intereseze, să pasioneze și să se impună? Și, culmea, fără să se excludă unele pe altele, deși de regulă se bat cap în cap! Numai acelea care au o mare frumusețe în sine, o mare solidaritate în alcătuirea lor, adică o mare valoare artistică, într-un cuvânt un mare stil."[2] Deși, spre deosebire de Paleologu, este evident timorat de prestigiul speculației înalte, care i se impune în primul rând prin opera lui Noica, Arșavir Acterian îndrăznește să-i deplângă lipsa de accesibilitate și distanța pe care o ia față de problemele existenței concrete: „Nu știu, zău, (poate că mă înșel) dar înclin să cred că toată teoria filosofică a lui Dinu cu *Devenirea întru*

[1] Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 83.

[2] Al. Paleologu, *Amicus Plato... sau „Despărțirea de Noica"*, în Al. Paleologu, *Ipoteze de lucru*, Cartea Românească, 1980, pp. 65-66.

ființă și *Tratatul de ontologie* nu lămuresc, nici nu ajută pe om în momentele sale de ananghie, de durere, de descumpănire, mai ales în fața morții care-și lasă la un moment dat umbra asupra noastră. Toată filosofia - oricât de subtilă, de savantă, de profundă, de bine întemeiată - e ca și cum n-ar fi în fața *Coastei Nimicitoare* de vieți".[3] Pe aceeași linie a refuzului acceptării supremației culturii filosofice, în spiritul veneraţiei pentru speculativ a lui Noica și a unora dintre discipolii săi, se situează comentariile mai degrabă ironice ale lui Eugen Simion și Nicolae Steinhardt. Eugen Simion se declară iritat și provocat de „inapetența lui Noica pentru suferință", de respingerea sistematică, programatică din câmpul filosofiei a tot ceea ce nu ține de lumea esențelor pure[4]. Iar Steinhardt vede expresia unei „crunte aristocrații" în sugestia că filosofia ar fi „singura preocupare vrednică a reține cugetul și veghea omului și că restul culturii n-ar fi decât deșertăciune, băcănie, irosire a vremii, carență a spiritului"[5]. Celor care se plâng și cârtesc, dezvoltând variațiuni pe aceeași temă, le răspunde Gabriel Liiceanu cu a sa teorie despre „supremația de principiu" a filosofiei în câmpul culturii. „Cum să poți contesta că atâta vreme cât există o ordine esențială a lucrurilor trebuie să existe un discurs despre ea, care prin însuși acest fapt devine esențial, privilegiat și suprem, *în principiu* suprem?"[6].

Una din cele mai provocatoare teme ale lui Rorty este, fără îndoială, cea a afirmării existenței unei tensiuni între aspirația spre autocreație și desăvârșire personală, pe de o parte, și dezvoltarea sentimentului responsabilității și solidarității sociale, pe de altă parte. Rorty se străduiește să argumenteze, invocând mulți autori cunoscuți, că realizarea personală și soli-

[3] A. Acterian, *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu*, Institutul European, Iași, 1994, p. 119.

[4] Vezi E. Simion, *Îndârjirile filosofului* (1983), în (ed.) G. Liiceanu, *Epistolar*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Humanitas, 1996, pp. 332-33.

[5] N. Steinhardt, *Catarii de la Păltiniș* (1983), în *Op. Cit.*, p. 337.

[6] Gabriel Liiceanu, *Către Sorin Vieru*, în *Op. cit.*, p. 175.

daritatea umană sunt ţinte distincte, ţinte ce nu sunt şi nu pot fi convergente. Iată de ce pot exista ironişti care nu sunt liberali şi liberali care nu sunt ironişti, intelectuali centraţi pe una sau cealaltă dintre aceste ţinte. Gânditori ca Michel Foucault şi Jürgen Habermas ilustrează bine aceste două poziţii. Accentul cade la Rorty pe controversa cu acei autori a căror operă pare să fie consacrată unor încercări de fundamentare filosofică a societăţii liberale. Sunt autori care cred că instituţiile liberale şi cultura liberală nu ar putea supravieţui eşecului încercărilor de a li se oferi o fundamentare filosofică. Convingerea lui Rorty este, dimpotrivă, că buna funcţionare a unei societăţi liberale nu pretinde nici un tip de consens cu privire la o pretinsă ordine esenţială a lucrurilor şi cu privire la ceea ce ar fi universal uman. Ceea ce Rorty propune şi susţine este „ironismul liberal", punctul de vedere că „dacă noi avem grijă de libertatea politică, adevărul şi bunătatea vor avea grijă de ele însele". Atenţia lui Rorty se concentrează asupra schiţării opoziţiei dintre ceea ce el numeşte „metafizicianul liberal" şi respectiv „ironistul liberal". Iată un comentariu semnificativ: „În timp ce metafizicianul liberal crede că bunul liberal cunoaşte anumite propoziţii cruciale ca fiind adevărate, ironistul liberal crede că bunul liberal deţine un anumit tip de „a şti cum". În timp ce primul consideră cultura superioară a liberalismului ca fiind centrată pe teorie, celălalt o consideră centrată pe literatură (în sensul mai vechi şi mai îngust al acestui termen - piese de teatru, poezii şi, mai ales, romane). Primul crede că sarcina intelectualului este să păstreze şi să apere liberalismul fundamentându-l pe nişte propoziţii adevărate despre subiecte cuprinzătoare, în timp ce celălalt crede că această sarcină este să ne sporim priceperea de a recunoaşte şi descrie varietatea de lucruri mici în jurul cărora îşi concentrează fanteziile şi vieţile indivizii şi comunităţile. " Ne putem lipsi, prin urmare, fără nici un fel de pierdere, de o filosofie în măsură să ofere criterii ale adevărului şi binelui situate deasupra valorilor vieţii publice democratice, precum şi a năzuinţelor de autoperfecţionare

privată. Aceasta este o poziție pe de-a întregul istoricistă și antiuniversalistă. Democrația liberală nu ar avea nevoie de justificare filosofică. În acest sens, Rorty a vorbit și a scris despre „primatul democrației în raport cu filosofia". Pe urmele lui Jefferson și Dewey, a tradiției pragmatice americane în genere, el ne invită să vedem în instituțiile sociale nu încercări de înfăptuire a unei ordini generale, antistorice, ci experiențe de conlucrare între cetățenii liberi. Rorty socotește drept iluzorii toate încercările metafizicienilor, de la Platon și până la Marx, de a depăși separația dintre public și privat, distincția dintre îndatoririle pe care le avem față de noi înșine și îndatoririle noastre față de alții.

Putem împărtăși speranțele lui Rorty că literatura, etnografia, jurnalismul, precum și multe alte componente nefilosofice ale culturii moderne, vor putea face tot mai mult pentru a extinde sentimentul că cei pe care îi simțim drept „ai noștri" sunt până la urmă toate ființele omenești și că nu există nimic mai rău în această lume decât cruzimea și indiferența drept principalele surse ale suferinței. Acceptând însă că acestea sunt angajări publice, pare problematic că oamenii s-ar putea organiza pentru a le promova fără crearea unor instituții adecvate și că teoria filosofică socială și politică nu ar putea contribui în nici un fel la construcția, reforma sau îmbunătățirea unor asemenea instituții. Atunci când vorbește și scrie despre primatul democrației față de filosofie, față de teorie în general, nu se angajează Rorty însuși în argumentare, nu face el, oare, teorie?

Mircea Flonta

PREFAȚĂ

Această carte se sprijină pe două seturi de conferințe: trei conferințe Northcliffe, ținute la University College, Londra, în februarie 1986 și patru conferințe Clark, ținute la Trinity College, Cambridge, în februarie 1987. Versiuni ușor revizuite ale Prelegerilor Northcliffe au fost publicate în *London Review of Books,* în primăvara lui 1986. Ele au fost revizuite în continuare, pentru a constitui primele trei capitole ale acestei cărți. O versiune restrânsă a capitolului 7, despre Nabokov, a fost prezentată ca o conferință Belitt la Bennington College și publicată de către acel colegiu ca o broșură Bennington despre literatură. Celelalte capitole nu au mai fost publicate până acum.

Unele părți ale acestei cărți patinează pe o gheață destul de subțire – adică acele pasaje în care ofer interpretări controversate ale autorilor despre care discut doar pe scurt. Acest lucru este adevărat în special pentru felul în care îi tratez pe Proust și Hegel – autori despre care sper să scriu, cândva, mai pe îndelete. În alte părți ale cărții însă gheața e puțin mai groasă. Notele de subsol ale acelor părți citează scrierile mele anterioare despre diferiți autori (de exemplu Davidson, Dennett, Rawls, Freud, Heidegger, Derrida, Foucault, Habermas), scrieri care, cred eu, susțin unele dintre lucrurile controversate pe care le spun în această carte despre ei. Majoritatea scrierilor citate vor fi retipărite în două volume din scrierile mele reunite (intitulate provizoriu *Objectivity, Truth, and Relativism* și *Essays on Heidegger and Others*) care vor fi publicate de către Cambridge University Press.

Sunt foarte recunoscător lui Karl Miller, profesor de literatură engleză Lord Northcliffe la University College şi editor al *London Review of Books*, pentru invitaţia sa de a ţine conferinţe la University College, ca şi pentru încurajările şi sfaturile sale. Sunt la fel de recunoscător profesorilor de la Trinity College, atât pentru invitaţia lor de a ţine conferinţele Clark, cât şi pentru ospitalitatea lor generoasă în timpul vizitei mele la Cambridge. Datorez mult celor trei instituţii care mi-au acordat răgazul de a concepe aceste conferinţe: John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, Center for Advanced Study of the University of Virginia şi Wissenschaftskolleg zu Berlin. Bursa MacArthur pe care am deţinut-o din 1981 până în 1986 mi-a uşurat accesul spre noi zone de lectură şi scris. Directorul de la Center for Advanced Study, Dexter Whitehead, m-a lăsat să-mi programez cursurile astfel încât să pot profita din plin de avantajele oferite de bursa MacArthur. Personalul răbdător şi binevoitor de la Wissenschaftskolleg, cu siguranţă mediul cel mai stimulativ pentru specialişti care a fost creat vreodată, a făcut şederea mea acolo în 1986-1987 atât productivă, cât şi plăcută.

Pe măsură ce am revizuit şi îmbogăţit cele două seturi de conferinţe, dând treptat formă acestei cărţi, am primit comentarii patrunzătoare şi utile de la prieteni care, cu amabilitate, şi-au găsit timp să citească integral sau o parte din paginile în creştere ale manuscrisului. Jeffrey Stout, David Bromwich şi Barry Allen m-au salvat de la multe greşeli şi au făcut o mulţime de sugestii folositoare. Konstantin Kolenda a sugerat o nouă grupare a subiectelor. Charles Guignon, David Hiley şi Michael Levenson mi-au oferit sfaturi utile de ultim moment. Le mulţumesc tuturor. De asemenea, sunt recunoscător lui Eusebia Estes, Lyell Asher şi Meredith Garmon pentru asistenţa de secretariat şi editare, şi lui Nancy Landau, pentru redactarea îngrijită. Jeremy Mynott şi Terence Moore de la Cambridge University Press m-au ajutat şi m-au încurajat în mod constant.

INTRODUCERE

Încercarea de a realiza o fuziune între public şi privat susţine atât încercarea lui Platon de a răspunde la întrebarea: „De ce e în interesul nostru să fim drepţi?", cât şi pretenţia creştinismului că propria desăvârşire poate fi atinsă prin serviciul adus celorlalţi. Asemenea încercări metafizice sau teologice de a uni o năzuinţă spre perfecţiune cu un simţ al comunităţii cer, din partea noastră, să recunoaştem că există o natură umană comună. Ele ne cer să credem că ceea ce e mai important pentru fiecare dintre noi este ceea ce avem în comun cu alţii — că izvorul desăvârşirii private este acelaşi cu cel al solidarităţii umane. Sceptici precum Nietzsche au insistat asupra faptului că metafizica şi teologia sunt încercări transparente în intenţia lor de a face altruismul să pară mai rezonabil decât este. Şi totuşi asemenea sceptici au, de obicei, propriile lor teorii despre natura umană. Şi ei pretind că există ceva comun tuturor fiinţelor umane — de pildă voinţa de putere, sau impulsurile libido-ului. Punctul lor de vedere este că, la nivelul „cel mai profund" al sinelui, nu există *nici un* simţ al solidarităţii umane, că acest simţ e „doar" un artefact al socializării umane. În acest fel asemenea sceptici devin antisociali. Ei întorc spatele chiar ideii unei comunităţi mai mari decât un cerc restrâns de iniţiaţi.

Totuşi, încă de la Hegel încoace, gânditorii istoricişti au încercat să treacă dincolo de această separaţie familiară. Ei au negat că există un asemenea lucru precum „natura umană", sau „cel mai profund nivel al sinelui". Strategia lor era de a insista asupra faptului că socializarea şi, ca atare, condiţionarea

istorică merg până la cel mai jos nivel — că nu există nimic „dedesubtul" socializării, sau anterior istoriei, care să fie definitoriu pentru ființa umană. Asemenea autori ne spun că întrebarea: „Ce înseamnă să fii o ființă umană?" ar trebui înlocuită cu întrebări precum: „Ce înseamnă să trăiești într-o societate democratică prosperă a secolului al douăzecilea?" și „Cum poate un membru al unei asemenea societăți să fie mai mult decât un actor al unui rol, într-un scenariu scris dinainte?". Această cotitură istoricistă a contribuit la eliberarea noastră, în mod gradual, dar ferm, de teologie și metafizică — de tentația de a căuta o scăpare în fața timpului și a întâmplării. Ne-a ajutat să înlocuim Adevărul cu Libertatea, drept scop al gândirii și progresului social. Însă, chiar și după ce are loc această substituție, vechea tensiune dintre public și privat se menține. Istoriciștii la care domină dorința de autocreație, de autonomie privată (de exemplu Heidegger și Foucault) tind totuși să vadă socializarea la fel ca și Nietzsche — drept ceva opus unui lucru aflat adânc în noi înșine. Istoriciștii la care domină dorința pentru o societate mai dreaptă și mai liberă (de exemplu Dewey și Habermas) sunt totuși înclinați să considere dorința de perfecțiune privată ca fiind infectată de „iraționalism" și „estetism". Această carte încearcă să facă dreptate ambelor grupuri de autori de orientare istoricistă. Eu cer să nu încercăm să alegem între ei, ci mai degrabă să le acordăm o importanță egală și apoi să îi utilizăm în scopuri diferite. Autori precum Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger și Nabokov sunt utili ca exemple, ca ilustrări a ceea ce poate fi perfecțiunea privată — o viață umană auto-creată, autonomă. Autori precum Marx, Mill, Dewey, Habermas și Rawls sunt mai degrabă concetățeni ai noștri, decât exemple. Ei sunt angajați într-un efort social comun — efortul de a face instituțiile și practicile noastre mai drepte și mai puțin crude. Vom considera că autorii aparținând acestor două tipuri sunt opuși doar în cazul în care credem că o perspectivă filosofică mai comprehensivă ne-ar conduce să

cuprindem, într-o singură viziune, autocreația și dreptatea, perfecțiunea privată și solidaritatea umană.

Nu există vreo cale pe care filosofia sau orice altă disciplină teoretică ne-ar lăsa vreodată să facem asta. Cea mai mare apropiere a noastră de reunirea acestor două căutări este să considerăm că țelul unei societăți drepte și libere e să-și lase cetățenii să fie cât doresc de retrași în sfera privată, de „iraționaliști" și de esteți, câtă vreme fac asta în timpul lor liber, fără a face vreun rău altora și fără a folosi resurse necesare celor mai puțin avantajați. Există măsuri practice care pot fi luate pentru a îndeplini un asemenea scop practic. În nici un caz însă autocreația nu poate fi reunită cu dreptatea, la nivelul teoriei. Vocabularul autocreației este în mod necesar unul privat, neîmpărtășit, nepotrivit pentru argumentare. Vocabularul dreptății este în mod necesar unul public și împărtășit, un mediu pentru schimbul argumentativ.

Dacă am ajunge să acceptăm faptul că nici o teorie despre natura Omului, sau a Societății, sau a Raționalității, sau a oricărui alt lucru nu va ajunge să-i pună în sinteză pe Nietzsche cu Marx, sau pe Heidegger cu Habermas, atunci am putea începe să considerăm relația dintre scriitorii despre autonomie și scriitorii despre dreptate ca și relația dintre două feluri de unelte — având la fel de puțină nevoie de sinteză ca și pensulele și levierele. Un tip de scriitor ne face să realizăm că virtuțile sociale nu sunt singurele virtuți, că unii oameni au reușit efectiv să se autocreeze din nou. Prin aceasta noi devenim conștienți de propria nevoie doar pe jumătate articulată de a deveni o persoană nouă, una pentru care, deocamdată, ne lipsesc cuvintele prin care s-o descriem. Celălalt ne reamintește de eșecul instituțiilor și practicilor noastre de a fi la înălțimea convingerilor față de care noi suntem angajați deja, prin vocabularul public, împărtășit, pe care-l folosim în viața cotidiană. Unul ne spune că avem nevoie să vorbim nu doar limbajul tribului, că ne putem găsi propriile cuvinte, că se poate să avem responsabilitatea față de noi înșine de a le găsi. Celălalt ne

spune că acea responsabilitate nu e singura pe care o avem. Amândoi au dreptate, dar e imposibil să-i facem să vorbească aceeaşi limbă.

Această carte încearcă să arate cum vor arăta lucrurile dacă renunţăm la cerinţa unei teorii care să unifice publicul şi privatul, şi ne mulţumim să tratăm cerinţele autocreaţiei şi solidarităţii umane ca fiind în mod egal valide, dar pururi incomensurabile. Ea schiţează portretul a ceea ce eu numesc „ironistul liberal". Împrumut definiţia mea pentru „liberal" de la Judith Shklar, care spune că liberalii sunt oamenii care consideră cruzimea ca fiind cel mai rău dintre lucrurile pe care le facem. Folosesc cuvântul „ironist" pentru a numi pe acea persoană care recunoaşte contingenţa principalelor sale opinii şi dorinţe — pe cineva suficient de istoricist şi de nominalist pentru a fi abandonat ideea că aceste opinii şi dorinţe centrale trimit la ceva aflat dincolo de sfera de acţiune a timpului şi întâmplării. Ironiştii liberali sunt oameni care includ printre aceste dorinţe ce nu pot fi întemeiate propria lor speranţă că suferinţa va fi diminuată, că umilirea unei fiinţe umane de către o altă fiinţă umană poate înceta.

Pentru ironiştii liberali nu există nici un răspuns la întrebarea: „De ce să nu fii crud?" — nici o întemeiere teoretică noncirculară pentru opinia că cruzimea este oribilă. Nu există răspuns nici la întrebarea: „Cum decizi când să lupţi împotriva nedreptăţii şi când să te dedici proiectelor private de autocreaţie?". Această întrebare îi lasă pe ironiştii liberali la fel de neajutoraţi ca şi întrebarea: „Este corect să predai *n* oameni nevinovaţi a fi torturaţi pentru a salva vieţile altor *m* x *n* oameni nevinovaţi? Dacă e aşa, care sunt valorile corecte ale lui *n* şi *m* ?" sau întrebarea: „Când poate cineva să-şi favorizeze membrii familiei sale, sau ai comunităţii sale, în raport cu alte fiinţe umane, alese la întâmplare?". Oricine crede că există răspunsuri teoretice bine întemeiate la acest tip de întrebare — algoritmi pentru rezolvarea dilemelor morale de acest tip — acela este încă, în inima lui, un teolog sau un metafizician. El crede

într-o ordine dincolo de timp și întâmplare care determină sensul existenței umane și stabilește totodată o ierarhie a responsabilităților.

Intelectualii ironiști care nu cred că există o asemenea ordine sunt cu mult depășiți numeric (chiar și în democrațiile norocoase, prospere, alfabetizate) de către oamenii care cred că *trebuie* să existe una. Majoritatea celor ce nu sunt intelectuali sunt încă angajați fie față de vreo formă de credință religioasă, fie față de vreo formă de raționalism luminat. Așadar ironismul a părut adesea ostil, în mod intrinsec, nu doar democrației, ci și solidarității umane — solidarității cu marea masă a oamenilor, cu toți acei oameni care sunt convinși că o asemenea ordine trebuie să existe. Dar nu e așa. Ostilitatea față de o anumită formă de solidaritate, condiționată istoric și posibil efemeră nu înseamnă ostilitate față de solidaritatea ca atare. Unul dintre scopurile mele în această carte este să sugerez posibilitatea unei utopii liberale: una în care ironismul, în sensul lui relevant, e universal. O cultură postmetafizică mi se pare nu mai puțin posibilă decât una postreligioasă și la fel de dezirabilă.

În utopia mea, solidaritatea umană ar fi privită nu ca un fapt ce trebuie recunoscut prin eliminarea „prejudecății", sau scormonind până la adâncimi până atunci ascunse, ci mai degrabă ca un scop ce trebuie realizat. El trebuie realizat nu prin cercetare, ci prin imaginație, prin capacitatea imaginativă de a privi oamenii străini ca pe frați de suferință. Solidaritatea nu este descoperită prin reflecție, ci ea este creată. E creată prin creșterea sensibilității noastre față de anumite detalii ale durerii și suferinței altora, ale unor oameni ce nu ne sunt apropiați. O asemenea sensibilitate crescută face mai dificil să marginalizăm oameni ce se deosebesc de noi, gândindu-ne că „Ei nu simt asta așa cum am simți-o *noi*", sau „Trebuie să existe totdeauna suferință, așadar de ce să nu-i lăsăm pe *ei* să sufere?".

Acest proces prin care ajungem să vedem alte ființe umane ca pe „unul dintre noi", mai degrabă decât ca pe „ei", este o chestiune de descriere detaliată a felului în care sunt oamenii ce

nu ne sunt apropiați, și de redescriere a felului în care suntem noi înșine. Aceasta nu e o sarcină pentru teorie, ci pentru genuri precum etnografia, relatarea jurnalistului, cartea umoristică de benzi desenate, filmul documentar și, mai ales, romanul. Ficțiuni de felul celor ale lui Dickens, Olive Schreiner, sau Richard Wright ne dau detalii despre tipuri de suferință îndurate de oameni despre care mai înainte nu știam nimic. Ficțiuni precum cele ale lui Choderlos de Laclos, Henry James, sau Nabokov oferă amănunte despre tipuri de cruzime de care suntem capabili noi înșine și prin aceasta ne lasă să ne redescriem pe noi înșine. De aceea romanul, filmul și programul TV au înlocuit, treptat dar ferm, predica și tratatul ca principale vehicule ale schimbării morale și ale progresului.

În utopia mea liberală o asemenea înlocuire ar primi un gen de recunoaștere care încă lipsește. Această recunoaștere ar fi parte a unei cotituri generale, îndreptată împotriva teoriei și spre narațiune. O asemenea cotitură ar fi emblematică pentru renunțarea la încercarea de a menține toate fațetele vieții noastre unite într-o singură imagine, de a le descrie cu un singur vocabular. Ea ar duce la o recunoaștere a ceea ce eu numesc, în capitolul I, „contingența limbajului" — a faptului că e imposibil să ieșim în afara diverselor vocabulare pe care le-am folosit și să găsim un metavocabular care ia seama cumva de *toate vocabularele posibile*, de toate modurile posibile de a judeca și a simți. O cultură istoricistă și nominalistă de tipul celei pe care o am în vedere ar merge, în schimb, mână în mână cu narațiuni care corelează prezentul cu trecutul, pe de o parte, și cu viitorii utopici, pe de altă parte. Ce e mai important e că ea ar privi realizarea utopiilor și imaginarea în continuare a altor utopii ca pe un proces nesfârșit — o înfăptuire fără sfârșit, proliferantă, a Libertății, mai degrabă decât o convergență spre un Adevăr deja existent.

Partea I
Contingență

1

Contingența limbajului

Cu vreo două sute de ani în urmă, ideea că adevărul era mai degrabă creat decât descoperit a început să-şi facă loc în imaginația Europei. Revoluția Franceză arătase că întregul vocabular al relațiilor sociale şi întregul spectru al instituțiilor sociale pot fi înlocuite aproape peste noapte. Acest precedent a făcut ca, printre intelectuali, politica utopică să devină mai degrabă regula decât excepția. Politica utopică lasă deoparte atât întrebările despre voința lui Dumnezeu, cât şi despre natura omului şi viscază să creeze o formă de societate necunoscută până atunci.

Cam în aceeaşi perioadă, poeții romantici arătau ce se întâmplă când arta nu mai e considerată ca o imitare, ci mai degrabă drept creația de sine a artistului. Poeții au revendicat pentru artă acel loc din cultură care a fost deținut, în mod tradițional, de către religie şi filosofie, locul pe care Luminismul îl revendicase pentru știință. Precedentul pe care l-au stabilit romanticii a conferit pretenției lor o plauzibilitate inițială. Rolul real jucat de romane, poeme, piese de teatru, picturi, statui şi clădiri în mişcările sociale din ultimul secol şi jumătate i-a acordat o plauzibilitate şi mai mare.

De acum înainte, aceste două tendințe şi-au unit forțele şi au dobândit hegemonia culturală. Pentru majoritatea intelectualilor contemporani, problemele căutării scopurilor opuse mijloacelor — problemele despre cum să dai un sens propriei vieți sau comunității căreia îi aparții — sunt mai degrabă probleme ale artei sau politicii, ori ale ambelor, decât ale religiei,

filosofiei sau științci. Această dezvoltare a dus la o sciziune în interiorul filosofiei. Unii filosofi au rămas credincioși Luminismului și au continuat să se identifice cu cauza științei. Ei văd vechea luptă dintre știință și religie, rațiune și ne-rațiune drept una ce continuă, luând acum forma unei lupte între rațiune și toate acele forțe din interiorul culturii care consideră că adevărul e mai degrabă creat, decât descoperit. Acești filosofi iau știința drept activitatea umană paradigmatică și insistă asupra faptului că știința naturii mai degrabă descoperă adevărul, decât îl creează. Ei privesc expresia „a crea adevărul" ca fiind una doar metaforică și complet înșelătoare. Și ei consideră politica și arta ca sfere în care noțiunea de „adevăr" nu-și are locul. Alți filosofi, realizând că lumea descrisă de științele fizice nu ne învață nici o lecție morală, nu ne oferă nici un confort spiritual, au ajuns la concluzia că știința nu e decât slujitoarea tehnologiei. Acești filosofi se situează pe ei înșiși alături de utopistul politic și artistul inovator.

În timp ce primul gen de filosof pune în contrast „faptul științific tare" cu „subiectivul", sau cu „metafora", al doilea vede știința mai degrabă drept o activitate umană ca oricare alta, decât drept locul în care ființele omenești întâlnesc o realitate „tare", o realitate ce nu este una omenească. În această viziune, marii oameni de știință inventează descrieri ale lumii care sunt utile scopurilor de a prezice și controla ceea ce se întâmplă, la fel cum poeții și gânditorii politici inventează alte descrieri ale ei, pentru alte scopuri. Nu se poate însă spune că *vreuna* dintre aceste descrieri este o reprezentare precisă a felului în care este lumea ca atare. Acești filosofi privesc ca lipsită de sens chiar și ideea unei asemenea reprezentări.

Având în vedere primul tip de filosof, tipul al cărui erou e omul de știință, dacă acesta ar fi fost singurul tip, atunci probabil că nu am fi avut niciodată o disciplină autonomă numită „filosofie" — o disciplină la fel de distinctă față de științe pe cât este față de teologie sau de arte. Ca o asemenea disciplină, filosofia nu are o vechime mai mare de două sute de ani. Ea își

datorează existența încercărilor idealiștilor germani de a plasa științele la locul lor și de a conferi un sens mai clar ideii vagi că ființele umane mai degrabă creează adevărul, decât îl găsesc. Kant a vrut să plaseze știința în zona adevărului de grad secund — adevărul despre o lume fenomenală. Hegel a vrut să considere știința naturală ca o descriere a spiritului ce încă nu e deplin conștient de propria natură spirituală și, de aceea, să ridice tipul de adevăr oferit de poet și de revoluționarul politic la statutul primului grad.

Idealismul german a fost, totuși, un compromis de scurtă durată și nesatisfăcător. Căci Kant și Hegel au mers doar până la jumătatea drumului în repudierea ideii că adevărul se află „în afară". Ei erau înclinați să privească lumea științei empirice ca pe o lume creată — să vadă materia drept ceva construit de către spirit, sau constând în spiritul insuficient conștient de propriul său caracter. Însă ei au persistat în a vedea mintea, spiritul, profunzimile sinelui uman ca având o natură intrinsecă — una ce ar putea fi cunoscută printr-un gen de superștiință neempirică numită filosofie. Aceasta a însemnat că doar jumătatea adevărului era creată — jumătatea de la bază, cea științifică. Adevărul mai înalt, adevărul despre spirit, provincia filosofiei, era încă o chestiune mai degrabă de descoperire, decât de creație.

Ceea ce era necesar, și ceea ce idealiștii nu au fost capabili să întreprindă a fost o respingere a chiar ideii că există ceva — spirit sau materie, sine sau lume — având o natură intrinsecă ce trebuie exprimată sau reprezentată. Căci idealiștii au confundat ideea că nimic nu are o asemenea natură cu ideea că spațiul și timpul sunt ireale, că abia ființele umane fac ca lumea spațio-temporală să existe.

E nevoie să facem o distincție între afirmația că lumea este în afara noastră și afirmația că adevărul este în afara noastră. A spune că lumea e în afara noastră, că nu e creația noastră, înseamnă a spune, potrivit cu simțul comun, că majoritatea lucrurilor din spațiu și timp sunt efecte ale unor cauze ce nu includ stări ale minții omului. A spune că adevărul nu e în afara

noastră înseamnă pur şi simplu a spune că acolo unde nu sunt propoziţii nu este adevăr, că propoziţiile sunt elemente ale limbajelor umane şi că limbajele umane sunt creaţii umane.

Adevărul nu poate fi în afara noastră — nu poate exista independent de mintea omului — pentru că propoziţiile nu pot exista aşa, sau nu pot fi în afara noastră. Lumea este în afara minţii, dar descrierile lumii nu sunt. Numai descrierile lumii pot fi adevărate sau false. Lumea ca atare — neasistată prin activităţile descriptive ale fiinţelor umane — nu poate.

Sugestia că adevărul, la fel ca şi lumea, se află în afara noastră este o moştenire a unei epoci în care lumea era văzută ca fiind creaţia unei fiinţe care a avut un limbaj propriu. Dacă renunţăm la a încerca să dăm sens ideii unui asemenea limbaj nonuman, atunci nu vom fi tentaţi să confundăm platitudinea că lumea ne poate face să avem temeiuri pentru a considera o propoziţie drept adevărată cu afirmaţia că lumea însăşi se împarte, din proprie iniţiativă, în nişte bucăţi modelate ca şi propoziţiile, bucăţi numite „fapte". Însă, dacă cineva se agaţă de noţiunea de fapte ce există în sine, e uşor să înceapă să pună majusculă cuvântului „adevăr" şi să-l trateze ca pe ceva identic fie cu Dumnezeu, fie cu lumea ca proiect al lui Dumnezeu. Atunci se va spune, de pildă, că Adevărul este măreţ şi că el va triumfa.

Acest amalgam e facilitat de limitarea atenţiei la propoziţii singulare socotite opuse vocabularelor. Căci noi lăsăm adesea lumea să decidă în competiţia dintre propoziţii alternative (de exemplu între „Roşul câştigă" şi „Negrul câştigă", sau între „Valetul a făcut asta" şi „Doctorul a făcut asta"). În asemenea cazuri este uşor să punem alături faptul că lumea conţine temeiurile ce justifică susţinerea unei opinii cu afirmaţia că o anume stare nonlingvistică a lumii este ea însăşi un exemplu de adevăr, sau că o asemenea stare „face adevărată o opinie" prin aceea că îi „corespunde". Dar nu este la fel de uşor când trecem de la propoziţii individuale la vocabulare ca întreguri. Când luăm în considerare exemple de jocuri de limbaj alternative — bunăoară vocabularul politicii ateniene din vechime *versus* cel

al lui Jefferson, vocabularul moral al sfântului Pavel *versus* cel al lui Freud, jargonul lui Newton *versus* cel al lui Aristotel, idiomul lui Blake *versus* cel al lui Dryden — este dificil să ne închipuim lumea ca făcându-l pe unul dintre acestea mai bun decât altul, adică lumea ca decizând între ele. Când noțiunea de „descriere a lumii" este mutată de la nivelul propozițiilor guvernate de criterii din cadrul jocurilor de limbaj, la jocuri de limbaj ca întreguri, jocuri între care nu alegem prin apel la criterii, ideea că lumea decide care descrieri sunt adevărate nu mai poate primi un sens clar. Devine greu să gândim că vocabularul este, într-un fel, deja acolo, în lume, așteptându-ne să-l descoperim. Atenția (de felul celei cultivate de istorici ai ideilor precum Thomas Kuhn și Quentin Skinner) acordată mai degrabă vocabularelor în care sunt formulate propozițiile decât propozițiilor individuale permite să înțelegem, de exemplu, că dacă faptul că vocabularul lui Newton ne permite să prezicem lumea cu mai mare ușurință decât cel al lui Aristotel, aceasta nu înseamnă că lumea vorbește limba newtoniană.

Lumea nu vorbește. Doar noi facem asta. De îndată ce am adoptat un limbaj, lumea poate să ne facă să susținem opinii. Dar ea nu ne poate propune un limbaj pe care să-l vorbim. Doar alte ființe umane pot face asta. Înțelegerea faptului că lumea nu ne spune ce joc de limbaj să jucăm nu ar trebui, totuși, să ne conducă la a spune că o decizie asupra jocului pe care să-l jucăm este arbitrară, și nici la a spune că acesta este expresia a ceva adânc din noi. Morala nu este că trebuie înlocuite criteriile obiective pentru alegerea vocabularului cu criterii subiective — adică rațiunea cu voința sau sentimentul. Mai degrabă morala este că noțiunile de criterii și alegere (inclusiv de alegere „arbitrară") nu mai sunt pertinente când e vorba de treceri de la un joc de limbaj la altul. Europa nu a *decis* să accepte idiomul poeziei romantice, sau al politicii socialiste, sau al mecanicii galileene. Acel tip de trecere nu a fost mai mult un act de voință decât un rezultat al argumentării. Mai degrabă Europa a

pierdut treptat obiceiul de a folosi anumite cuvinte şi a dobândit treptat obiceiul de a folosi altele.

Aşa cum susţine Kuhn în *The Copernican Revolution*, noi nu am decis pe baza vreunei observaţii făcute cu ajutorul telescopului, sau pe baza a orice altceva, că Pământul nu e centrul universului, că un anume comportament al corpurilor macroscopice poate fi explicat pe baza mişcării unor microstructuri şi că predicţia şi controlul ar trebui să constituie principalul scop al teoretizării ştiinţifice. Mai degrabă, după o sută de ani de confuzii neconcludente, europenii s-au trezit vorbind într-un mod care lua drept bune aceste teze interconectate. Schimbări culturale de această anvergură nu rezultă nici din aplicarea criteriilor, nici din „decizii arbitrare", mai mult decât cele prin care indivizii devin teişti sau ateişti, sau îşi schimbă soţul (soţia) ori cercul de prieteni, ca rezultat al aplicării criteriilor, sau ca *actes gratuits*. Nu ar trebui să căutăm, în interiorul nostru, criterii de decizie în asemenea chestiuni, şi, tot astfel, nu ar trebui să luăm în considerare lumea pentru a le găsi.

Tentaţia de a căuta criterii e o specie a tentaţiei mai generale de a considera lumea sau sinele uman ca posedând o natură intrinsecă, o esenţă. Adică ea este rezultatul tentaţiei de a privilegia unul dintre mai multe limbaje, în care noi descriem de obicei lumea ori pe noi înşine. Câtă vreme credem că există o relaţie numită „acordul cu lumea", sau „exprimarea naturii reale a sinelui", ce poate fi deţinută sau poate lipsi din vocabularele-ca-întreguri, noi vom continua căutarea filosofică tradiţională a criteriilor care să ne spună ce vocabulare au această trăsătură dezirabilă. Dacă însă am putea deveni vreodată împăcaţi cu ideea că cea mai mare parte a realităţii e indiferentă la descrierile pe care i le dăm, şi că sinele uman e mai degrabă creat prin folosirea unui vocabular, decât exprimat adecvat sau inadecvat printr-un vocabular, atunci ar trebui, în sfârşit, să asimilăm ceea ce era adevărat în ideea romantică, anume că adevărul e mai degrabă creat decât găsit. Ceea ce e adevărat în legatură cu această afirmaţie este tocmai că *limbajele*

sunt mai degrabă create decât găsite și că adevărul este o proprietate a entităților lingvistice, a propozițiilor.[1]

Pot rezuma prin redescriere lucrul la care, în viziunea mea, ajunseseră revoluționarii și poeții de acum două secole. Ceea ce se întrevedea la sfârșitul secolului al optsprezecelea era că orice lucru ar putea fi făcut să pară bun sau rău, important sau neimportant, util sau inutil, printr-un proces prin care el este redescris. Ceea ce Hegel a descris ca fiind procesul în care spiritul devine treptat conștient de sine, de natura sa intrinsecă, va fi descris mai bine ca procesul în care practicile lingvistice europene se schimbă într-un ritm tot mai rapid. Fenomenul pe care-l descrie Hegel e acela al tot mai multor oameni oferind tot mai multe redescrieri radicale, pentru mai multe lucruri decât oricând altădată, al tinerilor trecând printr-o jumătate de duzină de modificări ale *gestalt*-ului spiritual, înainte de a ajunge la maturitate. Ceea ce romanticii au exprimat drept pretenția că imaginația, mai degrabă decât rațiunea, e facultatea umană centrală era realizarea faptului că talentul de a vorbi diferit, mai degrabă decât de a argumenta bine, este instrumentul principal al schimbării culturale. Ceea ce au sesizat utopiile politice, încă de la Revoluția Franceză, nu e că o natură umană preexistentă, durabilă a fost suprimată sau reprimată de către instituții sociale „nenaturale" sau „irațională", ci mai degrabă că schimbarea limbajelor și a altor practici sociale poate produce ființe umane de un tip ce nu a mai existat înainte. Idealiștii germani, revoluționarii francezi și poeții romantici au avut în comun o intuiție vagă că ființele

[1] Nu am nici un criteriu de discriminare pentru limbaje sau vocabulare, dar nu sunt sigur că avem nevoie de vreunul. Filosofii au folosit mult timp expresii ca „în limbajul L", fără a-și face multe griji în privința modului în care poate cineva să spună unde se termină un limbaj natural și unde începe altul, și nici în privința momentului în care se sfârșește „vocabularul științific al secolului al șaisprezecelea" și începe „vocabularul Noii Științe". În linii mari, o separație de acest tip apare când începem să folosim mai degrabă „traducerea" decât „explicația", atunci când vorbim despre diferențe geografice sau cronologice. Aceasta se va întâmpla oricând vom considera convenabil să începem să menționăm cuvinte, mai degrabă decât să le folosim — să evidențiem diferența dintre două seturi de practici umane punând între ghilimele elementele acestor practici.

umane al căror limbaj s-a schimbat astfel încât ele nu mai vorbesc despre ele însele ca fiind responsabile față de puteri neomenești vor deveni, prin aceasta, un nou gen de ființe umane.

Dificultatea cu care se confruntă un filosof care, ca și mine, simpatizează cu această sugestie — unul care se consideră apropiat mai degrabă poetului decât fizicianului — este de a evita să indice faptul că această sugestie surprinde ceva corect, că tipul său de filosofie corespunde modului în care sunt cu adevărat lucrurile. Căci această discuție despre corespondență aduce înapoi exact ideea de care vrea să scape acel gen de filosof despre care vorbesc, ideea că lumea sau sinele au o valoare intrinsecă. Din punctul nostru de vedere, a explica succesul științei sau dezirabilitatea liberalismului politic vorbind despre „acordul cu lumea" sau „exprimarea naturii umane" este ca și cum s-ar explica de ce opiul produce somnul vorbind despre virtutea sa dormitivă. A spune că vocabularul lui Freud ajunge la adevărul despre natura umană, sau că cel al lui Newton ajunge la adevărul despre cer nu este o explicație pentru nimic. Este doar un compliment gratuit — unul acordat în mod tradițional scriitorilor al căror vocabular de roman îl considerăm util. A spune că nu există un asemenea lucru precum natura intrinsecă nu înseamnă a spune că natura intrinsecă a realității s-a dovedit, destul de surprinzător, a fi una extrinsecă. Înseamnă a spune că termenul de „natură intrinsecă" e unul pe care ne-ar prinde bine să nu-l folosim, o expresie ce a produs mai multă bătaie de cap decât a meritat. A spune că ar trebui să renunțăm la ideea de adevăr ca ceva aflat în afară și așteptând să fie descoperit nu înseamnă a spune că am descoperit că în lumea din afară nu există adevăr.[2] Înseamnă a

[2] Nietzsche a produs multă confuzie făcând inferența de la: „adevărul nu e o chestiune de corespondență cu realitatea" la: „ceea ce noi numim 'adevăruri' sunt doar minciuni utile". Aceeași confuzie poate fi întâlnită uneori la Derrida, în inferența de la: „nu există o realitate ca aceea pe care au sperat metafizicienii s-o găsească" la „ceea ce noi numim 'real' nu este într-adevăr real". Astfel de confuzii îi fac pe Nietzsche și Derrida pasibili de acuzații de inconsistență auto-referențială — și anume prin pretenția de a cunoaște ceea ce ei înșiși pretind că nu poate fi cunoscut.

spune că scopurile noastre ar fi servite mai bine dacă încetăm de a vedea adevărul ca o chestiune profundă, ca un subiect de interes filosofic, ori de a vedea termenul „adevărat" ca unul ce merită să devină obiect al „analizei". „Natura adevărului" este un subiect neprofitabil, asemănându-se în această privință cu „natura omului" și „natura lui Dumnezeu" și deosebindu-se de „natura pozitronului" și de „natura fixației oedipiene". La rândul ei, această afirmație despre profitabilitatea relativă este doar o recomandare ca noi de fapt să *spunem* puțin în legătură cu aceste subiecte și să vedem cum ne descurcăm în aceste condiții.

În acea perspectivă asupra filosofiei pe care o ofer, filosofilor nu ar trebui să li se ceară argumente, de pildă împotriva teoriei adevărului corespondență, sau a ideii de „natură intrinsecă a realității". Necazul cu argumentele împotriva folosirii unui vocabular familiar și respectat pentru vechimea lui este că se așteaptă ca acestea să fie formulate tocmai în acel vocabular. Se așteaptă să se arate că elementele centrale din acel vocabular sunt „inconsistente în propriii lor termeni" sau că ele „se deconstruiesc singure". Dar acest lucru nu poate fi arătat *niciodată*. Orice argument din care să rezulte că utilizarea noastră familiară a unui termen familiar e incoerentă, sau goală, sau confuză, sau vagă, sau „doar metaforică" e sortit să fie neconcludent și să ocolească problema. Căci o asemenea utilizare e, până la urmă, paradigma discursului coerent, cu sens, literal. Asemenea argumente totdeauna parazitează pe, sau sunt abrevieri ale pretențiilor că avem la dispoziție un vocabular mai bun. Filosofia interesantă e rareori o examinare a argumentelor 'pro' și 'contra' unei teze. De obicei ea este, implicit sau explicit, locul în care se desfășoară competiția dintre un vocabular încetățenit ce a devenit o pacoste și un nou vocabular, format pe jumătate, ce promite vag lucruri mari.

Această din urmă „metodă" a filosofiei e aceeași cu „metoda" politicii utopice sau a științei revoluționare (ca opuse politicii parlamentare sau științei normale). Metoda este de a

redescrie o multitudine de lucruri în moduri noi, până la punctul în care s-a creat un model de comportament lingvistic pe care generația în formare va fi tentată să-l adopte, determinând-o să caute noi forme potrivite de comportamente nonlingvistice, de pildă adoptarea de echipamente științifice noi, sau a unor noi instituții sociale. Acest tip de filosofie nu lucrează pas cu pas, analizând concept după concept, sau testând teză după teză. Mai degrabă el lucrează holist și pragmatic. El spune lucruri ca: „încearcă să te gândești la asta în acest mod" sau, mai concret: „încearcă să ignori întrebările tradiționale ce par inutile, înlocuindu-le cu următoarele întrebări noi și posibil interesante". El nu pretinde că are un candidat mai bun pentru a face aceleași lucruri vechi pe care le-am făcut când am vorbit în vechiul mod. Mai degrabă noul tip de filosofie sugerează că noi am putea să vrem să încetăm a face acele lucruri și să facem altceva. Dar nu argumentează pentru această sugestie pe baza unor criterii anterioare, comune vechilor și noilor jocuri de limbaj. Căci, câtă vreme noul limbaj e într-adevăr nou, nu vor exista asemenea criterii.

Conformându-mă propriilor precepte, nu voi oferi argumente împotriva vocabularului pe care vreau să-l înlocuiesc. În schimb, voi încerca să fac vocabularul pe care-l prefer să pară atrăgător, arătând cum poate fi el folosit pentru a descrie o diversitate de subiecte. Mai precis, voi descrie în acest capitol opera lui Donald Davidson în filosofia limbajului ca o manifestare a disponibilității de a abandona ideea de „natură intrinsecă", a disponibilității de a admite *contingența* limbajului pe care-l folosim. În capitolele ulterioare voi încerca să arăt cum o recunoaștere a acelei contingențe duce la o recunoaștere a contingenței conștiinței, și cum ambele recunoașteri duc la o imagine a progresului intelectual și moral mai degrabă ca o istorie a unor metafore din ce în ce mai utile, decât ca o istorie a unei înțelegeri crescânde a modului în care sunt realmente lucrurile.

În acest prim capitol, încep cu filosofia limbajului pentru că vreau să lămuresc consecințele susținerilor mele că numai

propozițiile pot fi adevărate și că ființele umane creează adevăruri, prin crearea limbajelor în care formulează propozițiile. Mă voi concentra asupra operei lui Davidson fiindcă el este filosoful care a contribuit cel mai mult în direcția explorării acestor consecințe.[3] Felul în care Davidson tratează adevărul se conectează cu felul în care el tratează învățarea limbajului și metafora, pentru a produce prima tratare sistematică a limbajului care rupe *complet* cu noțiunea de limbaj ca ceva ce poate fi o tratare adecvată sau inadecvată a lumii sau a sinelui. Căci Davidson rupe cu ideea că limbajul este un *mediu* — un mediu fie al reprezentării, fie al exprimării.

Pot explica ce înțeleg prin mediu observând că imaginea tradițională a condiției umane a fost una în care ființele umane nu sunt pur și simplu rețele de opinii și dorințe, ci mai degrabă ființe care *au* acele opinii și dorințe. Viziunea tradițională este că există un sine central care se poate contempla, poate decide asupra sa, se poate folosi și exprima pe el însuși prin asemenea opinii și dorințe. În plus, aceste opinii și dorințe sunt criticabile, nu doar cu referire la calitatea lor de a fi coerente unele cu altele, ci și cu referire la ceva exterior rețelei în care ele sunt firele. Opiniile sunt criticabile, din această perspectivă, pentru că ele nu corespund realității. Dorințele sunt criticabile pentru că nu corespund cu natura esențială a sinelui uman — cu alte cuvinte, deoarece ele sunt „irațională", sau „nenaturale". O față a acestei rețele de opinii și dorințe ne dă o imagine a realității, iar cealaltă, a nucleului sinelui. În această imagine, rețeaua e produsul unei interacțiuni a celor două elemente, reprezentându-l pe unul și exprimându-l pe celălalt, în mod alternativ.

[3] Ar trebui să remarc că Davidson nu poate fi considerat responsabil pentru interpretarea pe care o dau cu ideilor sale și nici pentru acele puncte de vedere ce reprezintă o extrapolare a propriilor sale vederi. Pentru o enunțare mai cuprinzătoare a acelei interpretări vezi lucrarea mea, „Pragmatism, Davidson and Truth", în Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1984. Pentru reacția lui Davidson la această interpretare vezi ale sale „After-thoughts" la textul „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", în Alan Malachowski, *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, sub tipar.

Aceasta este imaginea tradițională a relației subiect-obiect, pe care idealismul a încercat și nu a reușit să o înlocuiască, și pe care Nietzsche, Heidegger, Derrida, James Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson și alții au încercat să o înlocuiască fără să se încurce ei înșiși în paradoxurile idealiștilor.

O etapă a acestui efort de înlocuire a constat într-o încercare de a substitui „mintea" sau „conștiința" prin „limbaj", ca mediul din care sunt construite opiniile și dorințele, limbaj conceput ca al treilea element, elementul mediator între sine și lume. Această cotitură către limbaj a fost considerată ca o mișcare progresivă, cu caracter naturalizant. A părut astfel pentru că a părut mai ușor să oferi o dare de seamă cauzală pentru emergența prin evoluție a organismelor utilizatoare de limbaj, decât pentru emergența metafizică a conștiinței din nonconștiință. Însă această substituție este, în sine, ineficientă. Căci, dacă ne fixăm la imaginea limbajului ca un mediu, ca ceva care stă între sine și realitatea nonumană și cu care sinele caută să intre în contact, nu am făcut nici un progres. Folosim în continuare o imagine subiect-obiect și suntem mai departe în dificultate în chestiunile privind scepticismul, idealismul și realismul. Punem în continuare aceleași tip de întrebări despre limbaj, pe care le-am pus și cu privire la conștiință.

Sunt întrebări de tipul: „Mediul ce se interpune între sine și realitate le reunește pe acestea două, sau le desparte?" „Ar trebui să vedem în primul rând acest mediu ca un mediu al exprimării — adică al articulării a ceea ce se află adânc în interiorul sinelui? Sau ar trebui să-l vedem în primul rând ca un mediu al reprezentării — arătând sinelui ce se găsește în afara lui?" Teoriile idealiste ale cunoașterii și noțiunile romantice despre imaginație pot, din păcate, să fie ușor transpuse din jargonul „conștiinței" în acela al „limbajului". Reacțiile realiste și moraliste la asemenea teorii pot fi la fel de ușor transpuse. Așadar confruntările desfășurate ca mișcări de balans între romantism și moralism și între idealism și realism vor continua câtă vreme se consideră că există o speranță de a da sens între-

bării dacă un limbaj dat este „adecvat" unei sarcini — fie ea sarcina exprimării potrivite a naturii speciei umane, fie sarcinii de reprezentare potrivită a structurii realității nonumane.

Trebuie să ieșim din acest balans. Davidson ne ajută să o facem. Căci el nu vede limbajul ca un mediu, fie al expresiei, fie al reprezentării. În acest fel, Davidson poate lăsa deoparte ideea că atât sinele, cât și realitatea au o natură intrinsecă, natură ce se află undeva în afară, așteptând să fie cunoscută. Viziunea lui Davidson despre limbaj nu este nici una reducționistă, nici una expansionistă. Ea nu pretinde, așa cum o fac uneori filosofii analitici, să ofere definiții reductive noțiunilor semantice precum „adevăr", „intenționalitate" sau „referință". Ea nu se aseamănă nici cu încercarea lui Heidegger de a face din limbaj un gen de divinitate, ceva față de care ființele umane sunt doar emanații. Așa cum ne-a avertizat Derrida, o asemenea apoteoză a limbajului e doar o versiune transpusă a apoteozei idealiste a conștiinței.

În măsura în care evită atât reducționismul, cât și expansionismul, Davidson se aseamănă cu Wittgenstein. Ambii filosofi tratează vocabularele alternative mai mult ca pe niște unelte alternative, decât ca pe niște părți dintr-un puzzle. Să le tratezi ca pe niște piese dintr-un puzzle înseamnă să presupui că ne putem lipsi de toate vocabularele, sau că ele sunt reductibile la alte vocabulare, sau capabile de a fi unite într-un mare supervocabular unificat. Dacă evităm această presupunere, atunci nu va trebui să punem întrebări precum: „Care e locul conștiinței într-o lume de molecule?"; „Culorile sunt oare mai dependente de minte decât greutățile?"; „Care e locul valorii într-o lume a faptului?"; „Care e locul intenționalității într-o lume a cauzalității?"; „Care e relația dintre masa solidă a simțului comun și aceea nesolidă a microfizicii?" sau „Care e relația limbajului cu gândirea?". Noi nu ar trebui să răspundem la asemenea întrebări, pentru că aceasta ar conduce fie la greșelile reducționismului, fie la succesele de scurtă durată ale expansionismului. Ar trebui să ne limităm la întrebări precum: „Oare folosirea

dată de noi acestor cuvinte stă în calea folosirii date de noi celorlalte cuvinte?". Ne întrebăm dacă folosirea dată de noi uneltelor e ineficientă, şi nu dacă opiniile noastre sunt contradictorii.

Întrebările „doar filosofice", precum aceea a lui Eddington despre cele două mese*, sunt încercări de a stârni o dispută teoretică artificială între vocabulare care s-au dovedit capabile de coexistenţă paşnică. Întrebările pe care le-am menţionat mai sus sunt, toate, cazuri în care filosofii conferă subiectului pe care-l tratează o reputaţie rea, prin faptul că văd dificultăţi acolo unde nimeni altul nu le vede. Însă aceasta nu înseamnă a spune că vocabularele nu stau niciodată unul în calea celuilalt. Dimpotrivă, realizările revoluţionare din arte, din ştiinţe şi din gândirea morală şi politică apar, în mod tipic, când cineva realizează că două sau mai multe dintre vocabularele noastre se stânjenesc reciproc şi trece la inventarea unui nou vocabular, care să le înlocuiască pe ambele. De pildă, vocabularul aristotelic tradiţional a intrat în conflict cu vocabularul matematizat ce fusese dezvoltat în secolul al şaisprezecelea de către cercetătorii în mecanică. La fel, tinerii cercetători germani ai teologiei — ca Hegel şi Hölderlin — au găsit că vocabularul în care îl venerau pe Isus stătea în calea vocabularului în care îi venerau pe greci. Iaraşi, folosirea tropilor de tipul celor ai lui Rossetti stătea în calea folosirii anterioare, de către Yeats, a unor tropi ca cei ai lui Blake.

Crearea graduală, prin încercare şi eroare, a unui al treilea vocabular, a unui vocabular nou — genul de vocabular dezvoltat de oameni ca Galilei, Hegel, sau Yeats cel din perioada târzie — nu e o descoperire despre felul în care se armonizează vechile vocabulare. De aceea, la noul vocabular nu se poate ajunge printr-un proces inferenţial pornind de la premisele for-

* Este vorba despre deosebirea dintre descrierea dată unei mese, ca obiect solid, de către simţul comun şi cea dată de fizica teoretică, aşa cum apare la Arthur Eddington, în introducerea cărţii sale, *The Nature of Physical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1929 (n.trad.).

mulate în vechile vocabulare. Asemenea creații nu sunt rezultatul găsirii locului potrivit al pieselor unui puzzle. Ele nu sunt descoperiri ale unei realități din spatele aparențelor, ale unei viziuni nedistorsionate a întregii imagini, cu care să înlocuiești viziuni mioape ale părților sale. Analogia corectă este cu inventarea unor unelte noi, care să ia locul vechilor unelte. A ajunge la un asemenea vocabular seamănă mai mult cu a te dispensa de levier și de pârghie pentru că ai preconizat scripetele, sau cu a te dispensa de gipsul cu clei și de tehnica tempera pentru că ți-ai dat seama cum se apretează bine pânza de canava.

Această analogie wittgensteiniană între vocabulare și unelte are un dezavantaj evident. De obicei, meșteșugarul știe ce treabă are de făcut înainte de a alege sau de a inventa uneltele cu care să o facă. Prin contrast, cineva precum Galilei, Yeats, sau Hegel (adică un „poet", în sensul meu larg al termenului — sensul de „cineva care creează lucruri noi") este de obicei incapabil să-și clarifice exact ce lucru vrea să facă, înainte de a dezvolta limbajul în care reușește să-l facă. Noul său vocabular face posibilă, pentru prima oară, o formulare a propriului său scop. Este o unealtă pentru a face ceva ce nu ar fi putut să fie preconizat înainte de dezvoltarea unui set particular de descrieri, acelea la a căror producere ea însăși ajută. Voi ignora însă, momentan, acest defect al analogiei. Vreau doar să remarc că contrastul dintre modelele puzzle și „unealtă" pentru reprezentarea vocabularelor alternative reflectă — în termenii ușor înșelători ai lui Nietzsche — contrastul dintre voința de adevăr și voința de autodepășire. Ambele sunt expresii ale contrastului dintre încercarea de a reprezenta sau exprima ceva ce era deja acolo și încercarea de a face ceva ce nu a fost imaginat niciodată înainte.

Davidson explicitează implicațiile tratării de către Wittgenstein a vocabularelor ca unelte, prin formularea unor îndoieli explicite cu privire la presupozițiile ce susțin reprezentările tradiționale, pre-wittgensteiniene despre limbaj. Aceste reprezentări au socotit drept asigurat faptul că au sens întrebări

precum: „Limbajul pe care-l folosim în prezent este limbajul «corect»? — este el adecvat sarcinii sale ca mediu al expresiei şi reprezentării?" ; „Limbajul nostru e un mediu transparent sau opac?". Asemenea întrebări asumă că există relaţii ca „a corespunde cu lumea" sau „a exprima în mod fidel natura adevărată a sinelui" în care limbajul s-ar putea confrunta cu ceva ce nu este limbaj. Această presupoziţie se armonizează cu presupoziţia că „limbajul nostru" — limbajul pe care-l folosim acum, vocabularul aflat la dispoziţia oamenilor educaţi ai secolului al douăzecilea — este, într-un fel, o unitate, un al treilea lucru ce stă într-o relaţie determinată cu alte două unităţi — sinele şi realitatea. Ambele presupoziţii sunt suficient de naturale, o dată ce acceptăm ideea că există entităţi nelingvistice numite „înţelesuri", pe care limbajul are sarcina să le explice, precum şi ideea că există lucruri nonlingvistice numite „fapte", pe care limbajul are sarcina să le reprezinte. Ambele idei încapsulează noţiunea de limbaj ca mediu.

Polemicile lui Davidson împotriva utilizărilor filosofice tradiţionale ale termenilor de „fapt" şi „înţeles", ca şi împotriva a ceea ce el numeşte „modelul schemă-conţinut" al gândirii şi cercetării sunt părţi ale polemicii mai ample împotriva ideii că există o sarcină fixată pe care limbajul trebuie s-o îndeplinească şi că există o entitate numită „limbaj", sau „limbajul", sau „limbajul nostru" ce ar putea sau nu ar putea să îndeplinească această sarcină în mod eficient. Îndoiala lui Davidson cu privire la faptul că există o asemenea entitate merge în paralel cu îndoielile lui Gilbert Ryle şi Daniel Dennett că există ceva numit „mintea" sau „conştiinţa"[4]. Ambele grupuri de îndoieli sunt îndoieli cu privire la utilitatea noţiunii unui mediu între sine şi realitate — tipul de mediu pe care realiştii îl văd ca fiind transparent, iar scepticii ca fiind opac.

[4] Pentru o elaborare a acestor îndoieli vezi lucrarea mea, „Contemporary Philosophy of Mind", *Synthese* 53 (1982), pp. 332-348. Pentru îndoielile lui Dennett asupra interpretării pe care o dau eu vederilor sale, vezi textul său, „Comments on Rorty", pp. 348-354.

Într-o lucrare recentă, intitulată nostim „A Nice Derangement of Epitaphs"[5], Davidson încearcă să submineze înțelegerea limbajelor ca entități, dezvoltând ideea a ceea ce el numește „o teorie de trecere" („passing theory") despre sunetele și inscripțiile produse la un moment dat de către un semen al nostru. Gândiți-vă la o asemenea teorie ca parte a unei „teorii de trecere" mai cuprinzătoare, despre întregul comportament al acestei persoane — un set de conjecturi despre ce va face ea și în ce condiții va face ceva. O astfel de teorie este „de trecere" deoarece ea trebuie să fie corectată în mod constant, pentru a ține seama de sunete nedeslușite, împleticeli, malapropisme*, metafore, ticuri, apucături, simptome psihotice, stupiditate flagrantă, accese de geniu și alte lucruri de acest fel. Pentru a simplifica lucrurile, imaginați-vă că eu formulez o asemenea teorie despre comportamentul obișnuit al unui nativ dintr-o cultură exotică, în interiorul căreia am fost parașutat pe neașteptate. Această persoană ciudată, care probabil mă consideră pe mine la fel de ciudat, va fi în mod simultan ocupată cu formarea unei teorii despre comportamentul meu. Dacă vom reuși vreodată să comunicăm într-un mod fericit și lejer, va fi pentru că ajung să coincidă, mai mult sau mai puțin, conjecturile ei despre ce urmează să fac, inclusiv ce sunete urmează să produc, cu propriile mele așteptări despre ce voi face sau spune în anumite circumstanțe, și pentru că și conversa este și ca adevărată. El și eu venim în contact unul cu altul, așa cum am veni în contact cu fructele de mango, sau cu șerpii boa constrictori — adică încercăm să nu fim luați prin surprindere. A spune că noi ajungem să vorbim același limbaj înseamnă a spune, în vorbele lui Davidson, că „teoriile noastre de trecere tind să fie în convergență". Ideea lui Davidson e că „tot ce este necesar pentru ca doi oameni să se înțeleagă unul pe altul prin

[5] Acest eseu poate fi găsit în Lepore (ed.), *Truth and Interpretation.*

* Folosiri greșite ale unor cuvinte în locul altora asemănătoare (n.trad.).

limbaj, este capacitatea de a converge în teoriile lor de trecere de la rostire la rostire".

Explicația dată de Davidson comunicării lingvistice se dispensează de imaginea limbajului ca un al treilea lucru ce intervine între sine şi realitate, ca şi a limbajelor ca bariere între persoane sau culturi. A spune că limbajul anterior al cuiva era nepotrivit pentru a se ocupa de un anume segment al lumii (cum ar fi cerul înstelat de deasupra sau pasiunile violente din interior) înseamnă a spune că acel cineva a învățat acum un nou limbaj, capabil să facă față mai uşor acelui segment. A spune că două comunități au probleme în a se înțelege, din pricină că cuvintele pe care le folosesc sunt greu de tradus, înseamnă tocmai a spune că comportamentul lingvistic al locuitorilor unei comunități, ca şi restul comportamentului lor, poate să fie greu de prevăzut de către locuitorii celeilalte comunități. După cum spune Davidson:

> „Ar trebui să ne dăm seama că noi am abandonat nu doar noțiunea curentă a limbajului, dar am şters şi granița dintre a cunoaşte un limbaj şi a cunoaşte modul nostru de a fi în lume, în general. Căci nu există reguli pentru a ajunge la teoriile de trecere... Şansa de a regulariza sau a expune acest proces nu e mai mare decât şansa de a regulariza sau a expune procesul creării de noi teorii, care să facă față noilor date — căci asta este ceea ce implică acest proces...
> *Nu există un asemenea lucru ca limbajul*, nici dacă limbaj este ceva asemănător cu ceea ce, în cele din urmă, au presupus filosofii. De aceea, nu există un asemenea lucru care să fie învățat sau stăpânit. Trebuie să renunțăm la ideea unei structuri definite clar şi împărtăşite în comun, pe care utilizatorii limbajului o stăpânesc şi o aplică apoi în diferite situații... Ar trebui să renunțăm la încercarea de a clarifica modul în care noi comunicăm făcând apel la convenții."[6]

[6] „A Nice Derangement of Epitaphs", în Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, p. 446 (subliniercа îmi aparține).

Această linie de gândire despre limbaj este analogă cu viziunea Ryle-Dennett, conform căreia, atunci când folosim o terminologie mentalistă, pur și simplu noi folosim un vocabular eficient — vocabularul caracteristic pentru ceea ce Dennett numește „atribuirea de intenționalitate" („intentional stance") — pentru a prezice ce e probabil să facă sau să spună un om, în anumite circumstanțe.

Davidson este un behaviorist antireducționist în privința limbajului, în același mod în care Ryle era un behaviorist antireducționist în privința minții. Nici unul dintre ei nu are vreo dorință de a oferi echivalenți în limbajul behaviorist pentru ceea ce spunem despre opinii sau despre referință. Însă ambii ne spun: Gândiți-vă la termenul de „minte", sau „limbaj", nu ca la numele unui mediu aflat între sine și realitate, ci doar ca la un steag care semnalizează dezirabilitatea utilizării unui anumit vocabular, atunci când încercăm să comunicăm cu anumiți oameni. A spune că un organism omenesc dat — sau, pentru acel caz, un mecanism dat — are o minte înseamnă a spune că, pentru anumite scopuri, va fi convenabil să considerăm că are opinii și dorințe. A spune că el este un utilizator de limbaj înseamnă a spune că acea corelare a semnelor și sunetelor pe care o face el cu aceea pe care o facem noi se va dovedi o tactică utilă în prezicerea și controlul comportamentului lui viitor.

Această atitudine wittgensteiniană, pe care au propus-o Ryle și Dennett pentru „minte" și Davidson pentru „limbaje", naturalizează mintea și limbajul, prin transformarea tuturor întrebărilor despre relația fiecăreia dintre ele cu restul universului în întrebări *cauzale*, acestea fiind opuse întrebărilor despre adecvarea reprezentării și a exprimării. Are perfect sens să întrebăm cum am ajuns de la relativa lipsă de înzestrare mintală a maimuței la plinătatea de minte matură a omului, sau de la vorbirea în stil neanderthalian la vorbirea în stil postmodern, dacă acestea sunt formulate ca întrebări fățiș cauzale. În primul caz, răspunsul ne conduce în neurologie și de acolo în biologia evoluționistă. În cel de-al doilea caz, însă, ne conduce în istoria

intelectuală privită ca istorie a metaforei. Pentru scopurile pe care le urmăresc în această carte este important cel de-al doilea caz. Voi schița așadar, în continuarea acestui capitol, o explicație a interesului intelectual și moral, ce se armonizează cu explicația dată de Davidson limbajului.

Să vezi istoria limbajului și, prin aceasta, a artelor, științelor și simțului moral ca fiind istoria metaforei înseamnă să abandonezi imaginea minții umane, sau a limbajelor umane, ca devenind din ce în ce mai potrivite cu scopurile ce le-au fost fixate de către Dumnezeu sau de Natură, de pildă să fie capabile de a exprima tot mai multe înțelesuri sau de a reprezenta tot mai multe fapte. Ideea că limbajul are un scop dispare o dată ce dispare ideea unui limbaj ca un mediu. O cultură care a renunțat la ambele idei ar fi triumful acelor tendințe din gândirea modernă care au început acum două sute de ani — tendințele comune idealismului german, poeziei romantice și politicilor utopice.

O viziune nonteleologică despre istoria intelectuală, inclusiv despre istoria științei, face pentru teoria culturii ceea ce a făcut explicația mendeliană, mecanicistă a selecției naturale pentru teoria evoluționistă. Mendel ne lasă să concepem mintea drept un produs contingent al evoluției, mai degrabă decât ca pe ceva ce era sensul întregului proces. Davidson ne lasă să considerăm istoria limbajului și, prin aceasta, a culturii așa cum Darwin ne-a învățat să considerăm istoria unui recif de corali. În mod constant, vechile metafore degenerează în literalitate și apoi servesc drept un fundal contrastant pentru noi metafore. Această analogie ne lasă să privim „limbajul nostru" — adică cel al științei și culturii din Europa secolului al douăzecilea – ca pe ceva ce s-a conturat ca rezultat al unui mare număr de pure contingențe. Limbajul nostru și cultura noastră sunt la fel de mult o realitate contingentă, la fel de mult un rezultat al miilor de mici mutații ce și-au găsit nișele potrivite (ca și al mi-

lioanelor de alte mutații ce nu și-au găsit nișe), pe cât sunt și orhideele și antropoizii.

Pentru a accepta această analogie trebuie să o urmăm pe Mary Hesse în conceperea revoluțiilor științifice ca „redescrieri metaforice" ale naturii, mai degrabă decât ca priviri aruncate în esența lăuntrică a naturii[7]. Mai mult, trebuie să rezistăm tentației de a gândi că redescrierile realității oferite de știința fizică sau biologică contemporană sunt cumva mai apropiate de „lucrurile însele", mai puțin „dependente de minte" decât redescrierile istoriei oferite de critica contemporană a culturii. Trebuie să vedem constelația forțelor cauzale ce au produs discursul despre ADN sau despre Big Bang ca formând un tot cu forțele cauzale ce au produs discursul despre „secularizare" sau despre „capitalismul târziu"[8]. Aceste constelații variate sunt factorii întâmplători care au făcut din unele lucruri subiecte de conversație pentru noi, iar din altele nu, care au făcut posibile și importante anumite proiecte și nu altele.

Pot dezvolta contrastul dintre ideea că istoria culturii are un *telos* — cum ar fi descoperirea adevărului sau emanciparea umanității — și imaginea nietzscheeană și davidsoniană, un contrast pe care îl schițez notând că cea din urmă imagine e compatibilă cu o descriere mecanică rece a relației dintre ființele umane și restul universului. Căci noutatea autentică poate apărea, în definitiv, într-o lume de forțe mecanice, contingente, oarbe. Considerați noutatea ca fiind acel tip de lucru ce are loc atunci când, de pildă, o rază cosmică amestecă atomii într-o moleculă de ADN, împingând astfel lucrurile în direcția

[7] Vezi „The Explanatory Function of Metaphor", în Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

[8] Această întrepătrundere este refuzată în discuția lui Bernard Williams despre ideile lui Davidson și ale mele, în capitolul 6 al cărții lui, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985. Pentru o replică parțială la Williams, vezi textul meu, „Is Natural Science a Natural Kind?", în Ernan McMullin (ed.), *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1988.

orhideelor sau antropoizilor. Atunci când le-a sosit timpul, orhideele nu au fost mai puțin noi sau uluitoare, din punctul de vedere al contingenței condițiilor necesare ale existenței lor. În mod analog, din punctul de vedere a tot ceea ce știm sau ar trebui să luăm în seamă, folosirea metaforică de către Aristotel a cuvântului *ousia*, folosirea metaforică de către sfântul Pavel a cuvântului *agape* și folosirea metaforică de către Newton a cuvântului *gravitas* au fost rezultatul razelor cosmice, care au amestecat structura fină a unora din neuronii cu rol crucial din creierele respective. Sau, mai plauzibil, au fost rezultatul vreunor episoade ciudate din copilărie — al unor motive cu caracter obsesiv lăsate în aceste creiere de traume idiosincrazice. Nu prea contează cum s-au petrecut lucrurile. Rezultatele au fost uluitoare. Nu au mai existat niciodată înainte asemenea lucruri.

Această relatare despre istoria intelectuală se armonizează cu definiția lui Nietzsche pentru „adevăr" ca „o armată mobilă de metafore". Se armonizează și cu prezentarea pe care am oferit-o mai devreme unor oameni precum Galilei, Hegel și Yeats, oameni în mințile cărora s-au dezvoltat vocabulare noi, echipându-i astfel cu unelte pentru a face lucruri ce nici nu s-ar fi putut să fie imaginate înainte ca aceste unelte să fie disponibile. Dar, pentru a accepta această imagine, trebuie să vedem distincția dintre literal și metaforic așa cum o vede Davidson: nu ca o distincție între două tipuri de semnificații, nici ca o distincție între două tipuri de interpretare, ci ca o distincție între utilizări familiare și nefamiliare ale unor sunete și semne. Utilizările literale ale sunetelor și semnelor sunt utilizările pe care le putem mânui folosind vechile noastre teorii despre ce vor spune oamenii în diferite condiții. Utilizarea lor metaforică este de așa fel încât ne obligă să dezvoltăm o nouă teorie.

Davidson formulează acest punct de vedere spunând că nu ar trebui să considerăm expresiile metaforice ca având semnificații distincte în raport cu cele literale. A avea o semnificație înseamnă a avea un loc într-un joc de limbaj. Metaforele, prin definiție, nu au. Davidson neagă, în propriile sale cuvinte, „teza

conform căreia există un conținut cognitiv asociat unei metafore, pe care autorul ei dorește să-l transmită și pe care interpretul trebuie să-l prindă, dacă vrea să înțeleagă mesajul"[9]. Din punctul lui de vedere, a lansa o metaforă într-o conversație e ca și cum ai întrerupe brusc conversația pentru a face o grimasă, sau a scoate din buzunar o fotografie și a o arăta, sau a atrage atenția asupra unei caracteristici a ambianței, sau a-ți pălmui ori a-ți săruta interlocutorul. Să lansezi o metaforă într-un text e ca și cum ai folosi italice, sau ilustrații, sau o punctuație la întâmplare, sau formaturi.

Toate acestea sunt moduri de a produce efecte asupra interlocutorului tău sau cititorului tău, dar nu sunt moduri de a transmite un mesaj. La nici unul dintre acestea nu e potrivit să răspunzi prin: „Ce anume vrei să spui, mai exact?". Dacă cineva ar fi vrut să spună ceva — dacă ar fi vrut să rostească o propoziție cu sens — probabil că ar fi făcut-o. Dar el s-a gândit că scopul său ar fi mai bine servit prin alte mijloace. Faptul că se utilizează cuvinte familiare în moduri nefamiliare — mai degrabă decât pălmuiri, sărutări, imagini, gesturi sau grimase — nu arată că ceea ce s-a spus trebuie să aibă o semnificație. O încercare de a stabili acea semnificație ar fi o încercare de a găsi o utilizare familiară (adică literală) a cuvintelor — o propoziție care a căpătat deja un loc în jocul de limbaj — și de a susține că vorbitorul ar fi putut să o aibă în vedere pe *aceea*. Însă imposibilitatea de a parafraza o metaforă constă tocmai în nepotrivirea oricărei astfel de propoziții familiare cu scopurile vorbitorului.

Să rostești o propoziție care nu are un loc fixat într-un joc de limbaj înseamnă, cum corect au spus pozitiviștii, să rostești ceva ce nu e nici adevărat, nici fals — ceva ce nu e, în termenii lui Ian Hacking, un „candidat la valoarea de adevăr". Aceasta deoarece e vorba de o propoziție ce nu poate fi infirmată sau

[9] Davidson, „What Metaphors Mean", în cartea sa, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984, p. 262.

confirmată, în favoarea sau împotriva căreia nu se poate argumenta. Ea nu poate fi decât savurată sau expectorată. Dar asta nu înseamnă a spune că, în timp, ea nu poate să *devină* un candidat la valoarea de adevăr. Dacă *este* savurată mai degrabă decât expectorată, propoziția poate fi repetată, captată, pusă în circulație. Apoi ea va cere treptat o utilizare obișnuită, un loc familiar în jocul de limbaj. Prin aceasta ea va fi încetat să fie o metaforă sau, dacă vreți, va fi devenit ceea ce sunt majoritatea propozițiilor din limbajul nostru — o metaforă moartă. Va fi doar o propoziție în plus a limbajului, adevărată sau falsă în sens literal. Aceasta înseamnă că teoriile noastre despre comportamentul lingvistic al semenilor noștri vor fi suficiente pentru a ne lăsa să reacționăm la ceea ce spune, în același mod spontan în care reacționăm la majoritatea celorlalte rostiri ale sale.

Susținerea davidsoniană că metaforele nu au înțelesuri poate părea ca o eschivă tipică a filosofului, dar nu este[10]. Ea este parte a unei încercări de a ne face să nu mai considerăm limbajul ca un mediu. Aceasta este, la rândul ei, o parte a unei încercări mai ample de a ne dispensa de imaginea filosofică tradițională despre ceea ce este omul. Importanța punctului de vedere al lui Davidson poate fi percepută probabil mai bine prin punerea în contrast a modului în care tratează el metafora cu modul în care o tratează platonicianul și pozitivistul, pe de o parte, și romanticul, pe de altă parte. Platonicianul și pozitivistul împărtășesc o viziune reducționistă asupra metaforei: ei cred că metaforele sunt fie parafrazabile, fie inutile pentru unicul scop serios pe care-l are limbajul, anume cel de a reprezenta realitatea. Prin contrast, romanticul are o viziune expansionistă: el crede că metafora e ciudată, mistică, minunată. Romanticii atribuie metafora unei facultăți misterioase numite „imagi-

[10] Pentru apărarea mai departe a lui Davidson împotriva acuzației de a fi ocolit dificultățile și a altor diferite acuzații vezi textul meu, „Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. Suplimentar 61, 1987, pp. 283-296.

nație", o facultate despre care ei presupun că se află în chiar centrul sinelui, în miezul adânc al inimii. Pe când ceea ce e metaforic pare irelevant platonicienilor și pozitiviștilor, ceea ce e literal pare irelevant romanticilor. Căci primii cred că rostul limbajului e să reprezinte o realitate ascunsă ce se află în afara noastră, iar ultimii cred că scopul lui e să exprime o realitate ascunsă ce se află în interiorul nostru.

Astfel, istoria pozitivistă a culturii vede limbajul ca formându-se treptat, în jurul contururilor lumii fizice. Istoria romantică a culturii vede limbajul ca aducând treptat Spiritul la conștiința de sine. Istoria nietzscheeană a culturii și filosofia davidsoniană a limbajului văd limbajul așa cum noi vedem azi evoluția, ca pe noi forme de viață ce elimină constant vechi forme — nu pentru a realiza un scop mai înalt, ci orbește. În timp ce pozitivistul consideră că Galilei face o descoperire — adică produce, în cele din urmă, cuvintele de care era nevoie pentru a descrie în mod adecvat lumea, cuvinte ce i-au lipsit lui Aristotel — davidsonianul consideră că el a dat întâmplător peste o unealtă ce funcționează mai bine, pentru anumite scopuri, decât orice unelte anterioare. O dată ce am aflat ce se poate realiza cu un vocabular galileian, nimeni nu a mai fost prea interesat să mai facă lucrurile care erau făcute în mod obișnuit cu un vocabular aristotelic (acele lucruri despre care tomiștii au crezut că ar trebui făcute în continuare).

Tot așa, în timp ce romanticul consideră că Yeats a ajuns la ceva la care nimeni nu a mai ajuns înainte, că el a exprimat ceva ce de multă vreme se cere exprimat, davidsonianul consideră că el a dat întâmplător peste unelte ce-l fac capabil să scrie poezii care nu reprezintă doar variațiuni la poeziile precursorilor săi. O dată ce am avut în mână poeziile lui Yeats din perioada târzie, am fost mai puțin interesați să le citim pe cele ale lui Rossetti. Ceea ce este valabil pentru oamenii de știință și poeții revoluționari, înzestrați cu multă forță, este valabil și pentru filosofii puternici — oameni ca Hegel și Davidson, tipul de filosofi care sunt interesați mai degrabă în dizolvarea pro-

blemelor moştenite, decât în rezolvarea lor. În această viziune, înlocuirea demonstraţiei cu dialectica, drept metodă a filosofiei, sau abandonarea teoriei adevărului corespondenţă nu reprezintă o descoperire cu privire la natura unei entităţi preexistente, numită „filosofie" sau „adevăr". Ea înseamnă schimbarea modului în care vorbim şi, prin aceasta, schimbarea a ceea ce vrem să facem şi a ceea ce credem că suntem.

Într-o viziune nietzscheeană însă, una ce abandonează distincţia realitate-aparenţă, a schimba modul în care vorbim înseamnă a schimba ceea ce suntem în raport cu propriile noastre scopuri. A spune, cu Nietzsche, că Dumnezeu e mort înseamnă a spune că noi nu servim unor scopuri mai înalte. Substituţia nietzscheeană a descoperirii cu autocreaţia înlocuieşte imaginea umanităţii ce se apropie tot mai mult de lumină cu imaginea generaţiilor înfometate, zdrobindu-se unele pe altele. O cultură în care metaforele nietzscheene ar fi literalizate ar fi una ce ar lua drept bună ideea că problemele filosofice sunt tot atât de trecătoare ca şi problemele poetice, că nu există probleme ce unesc generaţiile într-un singur gen natural, numit „umanitate". O percepţie a istoriei umane ca istorie a metaforelor succesive ne-ar lăsa să vedem poetul, în sensul generic al termenului, cel de creator de cuvinte noi, cel ce configurează noi limbaje, ca avangardă a speciei.

Voi încerca să dezvolt această ultimă aserţiune în capitolele 2 şi 3, în termenii ideii lui Harold Bloom despre ceea ce este un „poet puternic". Am să închei însă acest capitol întorcându-mă la susţinerea care a fost centrală pentru ceea ce am spus, anume că lumea nu ne înzestrează cu vreun criteriu de alegere între metafore alternative, că noi putem doar compara între ele limbajele sau metaforele, nu şi cu ceva de dincolo de limbaj, cu ceva numit „fapt".

Singurul mod de a argumenta în favoarea acestei susţineri e să faci ce au făcut filosofi ca Goodman, Putnam şi Davidson: să evidenţiezi sterilitatea încercărilor de a da sens sintagmelor

precum „felul în care este lumea", sau „potrivirea cu faptele". Aceste eforturi pot fi completate prin opera unor filosofi ai științei precum Kuhn și Hesse. Filosofii aceștia explică de ce faptul că vocabularul galileean ne permite să facem predicții mai bune decât cel aristotelic nu poate fi explicat prin afirmația conform căreia cartea naturii e scrisă în limbajul matematicii.

Aceste tipuri de argumente ale filosofilor limbajului și științei ar trebui privite pe fundalul cercetării istoriei intelectuale: istorici care, precum Hans Blumenberg, au încercat să traseze asemănările și deosebirile dintre Era Credinței și Era Rațiunii[11]. Acești istorici au susținut punctul de vedere pe care l-am menționat mai devreme: chiar ideea că lumea sau sinele au o natură intrinsecă — una pe care fizicianul sau poetul ar fi întrezărit-o — e o reminiscență a ideii că lumea este o creație divină, opera cuiva care a avut o intenție, care a folosit El însuși un limbaj în care a descris propriul Lui proiect. Numai dacă avem vreo astfel de imagine în minte, o imagine a universului fie ca fiind el însuși o persoană, fie ca fiind creat de o persoană, putem conferi sens ideii că lumea are o „natură intrinsecă". Căci valoarea practică* a acestei sintagme constă tocmai în aceea că unele vocabulare sunt reprezentări mai bune ale lumii decât altele, în opoziție cu a fi unelte mai bune pentru a ne confrunta cu lumea, în vederea înfăptuirii unui anumit scop.

A abandona ideea limbajelor ca reprezentări și a fi complet wittgensteinieni în abordarea noastră în privința limbajului ar însemna să desacralizăm lumea. Numai dacă facem aceasta putem accepta pe deplin argumentul pe care l-am oferit mai devreme — argumentul că, de vreme ce adevărul e o propri-

[11] Vezi Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert Wallace, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982.

* *cash value* – în engleză, în text; William James a lansat această expresie, cu referire la o idee care are consecințe fructuoase. Am ales traducerea consacrată în „Dicționar de filozofie și logică", al lui Antony Flew, Humanitas, București, 1996, traducător Dragan Stoianovici (n.trad.)

etate a propozițiilor, de vreme ce propozițiile sunt dependente, în existența lor, de vocabulare și de vreme ce vocabularele sunt create de ființe umane, la fel sunt și adevărurile. Căci, atâta timp cât gândim că „lume" fixează ceva, ceva pe care trebuie deopotrivă să-l respectăm și să-i facem față, ceva asemănător unei persoane prin aceea că o persoană are o descriere preferată despre ea însăși, vom insista ca orice expunere filosofică despre adevăr să păstreze „intuiția" că adevărul se află „în afară". Această instituție culminează în reprezentarea vagă că ar fi un *hybris* să abandonăm limbajul tradițional al „respectului pentru fapt" și al „obiectivității" — că ar fi riscant și blasfemiator să nu-l privim pe omul de știință (sau pe filosof, sau pe poet, sau pe *cineva*) ca având o funcție eclezastică, ca aducându-ne în contact cu un tărâm ce transcende umanul.

În viziunea pe care o sugerez, pretenția că o doctrină filosofică „adecvată" trebuie să facă loc intuițiilor noastre este un slogan reacționar, unul ce ocolește problema ce ne stă în față.[12] Căci e esențial pentru viziunea mea că nu avem nici o conștiință prelingvistică față de care limbajul să trebuiască să fie adecvat, nici un sens adânc al modului în care sunt lucrurile, pe care filosofii să aibă datoria să-l exprime în limbaj. Ceea ce e descris ca o asemenea conștiință e doar o dispoziție de a folosi limbajul strămoșilor noștri, de a venera cadavrele metaforelor lor. Numai dacă nu suferim de ceea ce Derrida numește „nostalgie heideggeriană", nu vom considera „intuițiile" noastre ca fiind mai mult decât platitudini, mai mult decât utilizarea obișnuită a unui anume repertoriu de termeni, mai mult decât vechi unelte ce încă nu au înlocuitori.

[12] Pentru o aplicație a acestei spuse la un caz particular, vezi discuția mea despre apelurile la intuiție, întâlnite în viziunea lui Thomas Nagel asupra „subiectivității" și în doctrina lui John Searle despre „intenționalitatea intrinsecă", în „Contemporary Philosophy of Mind". Pentru alte critici ale ambilor, critici ce se armonizează cu a mea, vezi Daniel Dennett, „Setting Off on the Right Foot" și „Evolution, Error and Intentionality", în Dennett, în *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

Pot rezuma în mod grosolan povestea pe care o deapănă istorici ca Blumenberg, spunând că odată noi am simțit o nevoie de a venera ceva ce se întinde dincolo de lumea vizibilă. Începând din secolul al șaptesprezecelea, am încercat să înlocuim iubirea pentru Dumnezeu printr-o iubire pentru adevăr, tratând lumea descrisă de știință ca pe o cvasi-divinitate. Începând de pe la sfârșitul secolului al optsprezecelea am încercat să înlocuim iubirea pentru adevărul științific printr-o iubire pentru noi înșine, o venerație a propriei noastre naturi spirituale sau poetice, tratată încă drept o cvasi-divinitate.

Linia de gândire comună lui Blumenberg, Nietzsche, Freud și Davidson sugerează să încercăm să ajungem la punctul în care să încetăm a venera *orice* , în care să nu tratăm *nimic* drept o cvasi-divinitate, în care tratăm *totul* — limbajul nostru, conștiința noastră, comunitatea noastră — ca un produs al timpului și al întâmplării. A ajunge la acest punct ar însemna, în cuvintele lui Freud, să „tratăm întâmplarea ca și cum ar merita să ne determine soarta". În capitolul următor susțin că Freud, Nietzsche și Bloom au realizat cu referire la conștiința noastră ceea ce Wittgenstein și Davidson au realizat cu referire la limbajul nostru, anume, să evidențieze pura lor contingență.

2

Contingența individualității

Pe când începusem să scriu la subiectul acestui capitol, am dat peste un poem de Philip Larkin ce m-a ajutat să surprind ceea ce vroiam să spun. Iată-i ultima parte:

„And once you have walked the length of your mind, what
You command is as clear as a lading-list
Anything else must not, for you, be thought
    To exist.
And what's the profit? Only that, in time
We half-identify the blind impress
All our behavings bear, may trace it home.
    But to confess,
On that green evening when our death begins,
Just what it was, is hardly satisfying,
Since it applied only to one man once,
    And that man dying.*

Acest poem vorbește despre teama de a muri, de stingere, o teamă pe care Larkin a mărturisit-o și în interviuri. Doar că „teama de stingere" e o sintagmă nefolositoare. Nu există un asemenea lucru precum teama de inexistență ca atare, ci doar

* Oferim o traducere aproximativă : „Și, o dată ce ai parcurs întinderea minții tale, / Ce stăpânește e clar precum o listă de inventar / Orice alt lucru nu mai trebuie, pentru tine, să fie gândit / ca existând. / Și care e folosul? Numai că, în timp, / Noi identificăm pe jumătate amprenta oarbă / Ce-o poartă toate manifestările noastre, o putem urmări până la origine. / Dar să mărturisești, / În acea seară verzuie când ne începe moartea, / Ce a fost, e cu greu mulțumitor, / De vreme ce se potrivește doar unui om, o dată, / Și acel om e pe moarte." (n.trad.)

teama de a pierde ceva concret. „Moarte" şi „nimicnicie" sunt termeni la fel de răsunători şi la fel de goi. A spune că cineva se teme de oricare dintre cele două sună la fel de stângaci ca şi încercarea lui Epicur de a spune de ce nu trebuie să ne temem de ele. Epicur spunea: „Când sunt, moartea nu este şi când moartea este, eu nu sunt" — schimbând, astfel, o absenţă cu alta. Căci cuvântul „eu" este la fel de golit pe dinăuntru ca şi cuvântul „moarte". Pentru a dezvălui asemenea cuvinte, trebuie să oferi informaţii despre eul în chestiune, să specifici cu precizie ce este acel lucru care nu va mai fi, să-ţi concretizezi teama.

Poemul lui Larkin sugerează un mod de a dezvălui lucrul de care se teme el. Lucrul de care se teme Larkin va pieri în lista de inventar ce-i exprimă idiosincraziile, sentimentul său personal pentru ceea ce a fost posibil şi important. Este tocmai ceea ce a făcut ca eul său să fie diferit de toate celelalte euri. A pierde acea diferenţă înseamnă, zic eu, lucrul de care se teme orice poet — orice creator, oricine speră să creeze ceva nou. Oricine îşi petrece viaţa încercând să formuleze un răspuns nou la întrebarea despre ce este posibil şi important se teme de pieirea acelui răspuns.

Dar asta nu înseamnă doar că cineva se teme că operele sale vor fi pierdute sau ignorate. Căci acea teamă se topeşte în teama că, chiar dacă ele sunt păstrate şi remarcate, nimeni nu va găsi ceva care să le distingă. Cuvintele (sau formele, sau teoremele, sau modelele de natură fizică) înşiruite potrivit dispoziţiei cuiva pot părea doar articole de stoc, rearanjate în moduri monotone. Autorul nu va fi imprimat limbajului pecetea proprie, ci mai degrabă îşi va fi petrecut viaţa deplasând piese deja marcate. Aşadar acela nu va fi avut deloc un eu, cu adevărat. Creaţiile sale şi sinele său vor fi pur şi simplu ilustrări mai bune sau mai rele ale unor tipuri familiare. Asta e ceea ce Harold Bloom numeşte „sentimentul de anxietate al poetului puternic, pe care i-l produce gândul că ar putea fi influenţat", „teama de

a se descoperi pe el însuși ca fiind doar o copie, sau o reproducere."[1]

Ce ar însemna, în această lectură a poemului lui Larkin, să fi reușit să urmărești până la origine acea „amprentă ascunsă" pe care „o poartă toate manifestările" noastre? Probabil că ar însemna să îți dai seama de ceea ce te distinge de alții — de diferența între propria listă de inventar și aceea a altora. Dacă ai putea surprinde pe hârtie (sau pânză, sau film) această cunoaștere de sine — dacă ai putea găsi cuvinte sau forme distinctive pentru a marca propria individualitate — atunci ai fi *demonstrat* că nu ai fost o copie sau o reproducere. Ai fi fost la fel de puternic pe cât a fost orice poet vreodată, ceea ce înseamnă să fi fost la fel de puternic pe cât ar putea fi orice ființă umană. Căci ai știi exact ce este acel ceva care va muri și astfel ai știi ce ai reușit să devii.

Sfârșitul poemului lui Larkin pare însă să respingă această lectură bloomiană. Ni se spune că a-ți urmări până la origini propria individualitate „nu poate satisface". Aceasta pare să însemne că nu poate satisface să fi devenit un individ — în sensul tare în care geniul este paradigma individualității. Larkin afectează disprețul pentru propria vocație, pe temeiul faptului că a o împlini ar însemna doar să așterni pe hârtie ceea ce „s-a potrivit doar unui om, odată / Și-acel om moare".

Spun „afectează" pentru că mă îndoiesc că vreun poet ar putea, în mod serios, să considere banală propria reușită în a urmări originea amprentei ascunse pe care o poartă toate manifestările sale — toate poemele sale anterioare. Încă de la

[1] Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973, p.80. Vezi și susținerea lui Bloom că „orice poet începe («inconștient», în orice caz) prin a se răzvrăti împotriva fricii de moarte mai puternic decât o fac toți ceilalți bărbați și femei." Presupun că Bloom ar fi dispus să extindă referința termenului de „poet" și dincolo de „aceia care scriu poezie" și să-l folosească în sensul amplu, generic, în care îl folosesc eu — astfel încât Proust și Nabokov, Newton și Darwin, Hegel și Heidegger sunt desemnați și ei prin acest termen. Asemenea oameni pot fi și ei considerați ca răzvrătindu-se, mai puternic decât majoritatea dintre noi, împotriva „morții" — adică împotriva eșecului în creație.

romantici, încă de pe vremea în care, cu Hegel, am început să considerăm conştiinţa de sine ca fiind autocreaţie, nici un poet nu a considerat în mod serios idiosincrazia ca fiind o obiecţie faţă de opera sa. În acest poem însă Larkin pretinde că nu contează amprentele ascunse, acele contingenţe particulare ce fac din fiecare dintre noi mai degrabă un „eu", decât o copie sau o reproducere fidelă a altcuiva. El sugerează că nu poţi muri mulţumit decât dacă găseşti ceva comun tuturor oamenilor, din toate timpurile, şi nu ceva specific unuia singur, o dată. El pretinde că a fi un poet puternic nu e suficient — că el ar fi fost mulţumit doar dacă ar fi devenit filosof, adică ar fi găsit continuităţi, mai degrabă decât să dezvăluie o discontinuitate.[2]

[2] „În adâncul inimilor lor, criticii iubesc continuităţile, dar cel ce trăieşte numai cu continuitatea nu poate fi poet" (Bloom, *Anxiety of Influence*, p. 78). În această privinţă, criticul este un fel de filosof — sau, mai exact, ceea ce Heidegger şi Derrida numesc „metafizician". Metafizica, spune Derrida, este căutarea „unei structuri centrale...conceptul de joc ca sprijinit pe un teritoriu ferm, un joc constituit pe baza unei imobilităţi fundamentale şi a unei certitudini liniştitoare, care este ea însăşi dincolo de atingerea jocului". (Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 279). Treeând în revistă condiţiile de posibilitate, metafizicienii caută continuităţi care furnizează spaţiul înăuntrul căruia apare discontinuitatea. Visul secret al criticii este de a avea disponibil un cadru prealabil în care să se poată potrivi orice poet viitor ; speranţa explicită a filosofilor ştiinţei dinainte de Kuhn a fost de a deţine o descriere a „naturii ştiinţei" pe care nici o revoluţie ştiinţifică viitoare să nu o poată afecta.

Cea mai importantă diferenţă între Bloom şi Paul de Man (ca să nu mai pomenim de ceea ce Bloom numeşte „Deconstruction Road Company" este aceea că de Man a considerat că filosofia îi dăruieşte o indicaţie privitoare la o condiţie necesară pentru întreaga poezie posibilă — trecută, prezentă şi viitoare. Cred că Bloom are dreptate în respingerea pretenţiei lui de Man că „orice act poetic sau critic autentic repetă actul întâmplător, lipsit de sens, al morţii, pentru care un alt termen e problematica limbajului. (Bloom, *Agon*, Oxford University Press, 1982, p. 29). Bloom nu va lucra cu noţiuni filosofice ca „problematica limbajului", sau cu abstracţiuni ca „actul întâmplător, fără sens, al morţii". El crede în mod corect că acestea stânjenesc critica, definită ca „arta de a cunoaşte drumurile ascunse care merg de la poem la poem" (*Anxiety of Influence*, p. 96). Ca şi urmărirea de către Freud a drumurilor ascunse care merg de la copil la adult, sau de la părinte la copil, o asemenea artă datorează foarte puţin căutării continuităţilor, chiar şi continuităţilor postulate de metapsihologia lui Freud.

Cred că poemul lui Larkin își datorează interesul pe care îl suscită și forța acestei evocări a certei dintre poezie și filosofie, a tensiunii dintre un efort de a realiza autocreația prin recunoașterea contingenței și un efort de a realiza universalitatea prin transcenderea contingenței. Aceeași tensiune a cuprins filosofia începând din vremea lui Hegel[3], dar mai ales de la Nietzsche. Filosofii importanți ai secolului nostru sunt cei care au încercat să continue tradiția poeților romantici, rupând cu tradiția lui Platon și văzând în libertate recunoașterea contingenței. Aceștia sunt filosofii care încearcă să despartă insistența lui Hegel asupra temei istoricității de idealismul său panteist. Ei acceptă ca erou al umanității mai degrabă pe cel identificat de Nietzsche drept poetul puternic, drept creatorul, decât pe omul de știință care este ilustrat, în mod tradițional, ca un descoperitor. În general, ei au încercat să evite orice aduce a filosofie văzută drept contemplare, drept încercarea de a vedea viața în întregul ei și ca fiind ceva cu contur bine determinat, pentru a insista asupra purei contingențe a existenței individuale.

Astfel, ei se regăsesc în același gen de poziție stânjenitoare, dar interesantă, ca și Larkin. Larkin scrie un poem despre nemulțumirea de a face singurul lucru pe care-l pot face poeții, în comparație cu ceea ce au sperat să facă filosofii pre-nietzscheeni. Filosofii post-nietzscheeni, precum Wittgenstein și Heidegger, scriu filosofie pentru a pune în evidență universali-

[3] Bloom spune: „Dacă argumentul din această carte e corect, atunci subiectul tăinuit al celei mai mari părți din poezia ultimelor trei secole a fost sentimentul de anxietate pe care îl trezește gândul că ai putea fi influențat, teama fiecărui poet că nu-i mai rămâne de realizat nici o operă autentică" (Anxiety of Influence, p. 148). Cred că Bloom ar fi de acord că această teamă este comună în aceeași măsură și pictorilor originali, fizicienilor originali și filosofilor originali. În capitolul 5, eu sugerez că *Fenomenologia* lui Hegel a fost cartea care a inaugurat perioada de rămânere în urmă și anxietate a filosofiei, cea care fixează sarcina lui Nietzsche, Heidegger și Derrida — sarcina ca filosofia să fie ceva mai mult decât încă o legănare în același vechi leagăn dialectic. Sensul dat de Hegel unui *pattern* în filosofie a fost ceea ce Nietzsche a numit un „dezavantaj al istoriei față de viață (viața filosofului original)", căci acest lucru i-a sugerat lui Kierkegaard, ca și lui Nietzsche, că acum, dată fiind conștiința de sine hegeliană, nu mai poate exista ceva de felul creativității filosofice.

tatea şi necesitatea din individual şi contingent. Amândoi au ajuns să fie prinşi în cearta dintre filosofie şi poezie care a început cu Platon şi ambii au sfârşit prin a încerca să elaboreze condiţii onorabile în care filosofia s-ar putea preda poeziei.

Pot să lămuresc această comparaţie întorcându-mă la poemul lui Larkin. Să reflectăm la sugestia lui Larkin că ai putea obţine mai multă satisfacţie din găsirea unei „amprente ascunse" ce s-ar potrivi *nu* doar „unui om, o dată", ci mai degrabă tuturor fiinţelor umane. Să considerăm găsirea unei asemenea amprente ca fiind descoperirea condiţiilor universale ale existenţei umane, a marilor continuităţi — adică a contextului permanent, anistoric al vieţii umane. Este ceea ce preoţii au pretins odată că au realizat. Aceeaşi pretenţie au avut-o mai târziu filosofii greci, şi mai târziu oamenii de ştiinţă empirişti, şi încă mai târziu idealiştii germani. Ei urmau să ne explice locul ultim în care este situată puterea, natura realităţii, condiţiile de posibilitate ale experienţei. Prin aceasta ei ne-ar informa despre ceea ce suntem cu adevărat, ceea ce suntem forţaţi să fim prin acţiunea unor forţe diferite de noi. Ei ar revela pecetea ce ne este imprimată *tuturor*. Această amprentă nu ar fi ceva orb, pentru că nu ar fi o chestiune de noroc, o simplă contingenţă. Ar fi necesar, esenţial, telic, constitutiv pentru ceea ce trebuie să fie o fiinţă omenească. Ne-ar da un scop, singurul scop posibil şi anume recunoaşterea deplină tocmai a acelei necesităţi, conştiinţa de sine a esenţei noastre.

Aşadar, în comparaţie cu această amprentă universală, povestea filosofilor pre-nietzscheeni poate fi acceptată, contingenţele particulare ale vieţilor individuale nu sunt importante. Greşeala poeţilor este că irosesc cuvinte despre idiosincrazii, despre contingenţe — că ne vorbesc mai degrabă despre aparenţa accidentală, decât despre realitatea esenţială. A admite că au importanţă simpla localizare spaţio-temporală, simpla circumstanţă contingentă, ar însemna să ne coborâm pe noi la nivelul unui animal sortit pieirii. Prin contrast, a înţelege contextul în care trăim în mod necesar ar însemna să ne atribuim o

minte exact la fel de vastă ca și universul însuși, o listă de inventar ce a fost o copie a propriei liste a universului. Ceea ce este pentru noi existent, posibil sau important ar fi ceea ce într-adevăr *este* posibil sau important. Dacă ai copiat această listă poți muri cu sufletul împăcat după ce ai îndeplinit singura sarcină impusă umanității — aceea *de a cunoaște adevărul*, de a avea contact cu ceea ce este „în afară". Nu ar mai fi nimic altceva de făcut și, astfel, nici o pierdere de care să ne temem. Stingerea nu ar conta, căci ne-am fi identificat cu adevărul, iar adevărul, potrivit acestei viziuni tradiționale, este nepieritor. Ceea ce a pierit ar fi doar animalitate idiosincrazică. Poeții, care nu sunt interesați de adevăr, doar ne distrag pe noi de la această sarcină în mod paradigmatic omenească și, prin aceasta, ne degradează.

Nietzsche a fost primul care a sugerat în mod explicit să renunțăm la însăși ideea de „a cunoaște adevărul". Definiția lui pentru adevăr ca o „armată mobilă de metafore" culminează în afirmația că întreaga idee de „a reprezenta realitatea" prin intermediul limbajului și, astfel, ideea de a găsi un singur context pentru toate viețile umane, ar trebui abandonate. Perspectivismul său a dus la susținerea că universul nu are nici o listă de inventar de cunoscut, nici o întindere determinată. El a sperat că, o dată ce am realizat că „lumea adevărată" a lui Platon a fost doar o fabulă, noi am căuta consolare, în momentul morții, nu în depășirea condiției animale, ci în gândul că suntem acel gen aparte de ființă muritoare care, descriindu-se în propriii termeni, s-a creat pe sine. Mai exact, el își va fi creat acea parte din sine ce contase, prin construirea propriei sale minți. Să-ți creezi propria minte înseamnă să-ți creezi propriul limbaj, mai degrabă decât să-ți lași întinderea minții să fie ordonată prin limbajul pe care alte ființe umane l-au lăsat în urmă.[4]

[4] Relatarea mea despre Nietzsche datorează mult scrierii originale și pătrunzătoare a lui Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1985.

Abandonând însă noțiunea tradițională de adevăr, Nietzsche nu a abandonat și ideea descoperirii cauzelor care ne fac să fim ceea ce suntem. El nu a renunțat la ideea că un individ ar putea urmări până la origine amprenta oarbă pe care o poartă toate manifestările sale. El a respins doar ideea că această urmărire este un proces de descoperire. În viziunea sa, în obținerea acestui tip de cunoaștere de sine noi nu ajungem să cunoaștem un adevăr ce s-a aflat tot timpul în afara noastră (sau în interior). Mai degrabă el a văzut cunoașterea de sine ca o autocreație. Procesul de a ajunge să te cunoști pe tine însuți, confruntându-te cu propria contingență, urmărind până la sursă cauzele ce te determină, este identic cu procesul de a inventa un nou limbaj — adică de a imagina niște metafore noi. Căci orice descriere *literală* a individualității cuiva, adică orice utilizare în acest scop a unui joc de limbaj moștenit, va eșua cu necesitate. Idiosincrazia în cauză nu va fi urmărită până la sursă, ci vei ajunge doar să o consideri, până la urmă, ca nefiind idiosincrazică, drept un specimen ce reiterează un tip, o copie sau o reproducere a ceva ce a fost deja identificat. A eșua ca poet — și astfel, ca ființă umană — înseamnă, pentru Nietzsche, să accepți descrierea de sine a altcuiva, să execuți un program pregătit dinainte, să scrii cel mult variații elegante la poemele scrise înainte. Așadar, singurul mod de a urmări până la sursă cauzele pentru care ești ceea ce ești ar fi să formulezi o relatare despre cauzele ce te determină, într-un nou limbaj.

Aceasta poate părea paradoxal, căci noi considerăm *cauzele* ca fiind mai degrabă descoperite, decât inventate. Noi considerăm relatarea unei explicații *cauzale* ca o paradigmă a utilizării *literale* a limbajului. Metafora, noutatea lingvistică par nepotrivite atunci când treci de la a savura, pur și simplu, asemenea noutate la a explica de ce s-au produs aceste noutăți și nu altele. Să ne reamintim însă aserțiunea formulată în capitolul 1 conform căreia, chiar și în științele naturii, obținem ocazional explicații cauzale veritabil noi, tipul de explicații produse de ceea ce Kuhn numește „știința revoluționară". Chiar și

în științe, redescrierile metaforice sunt marca geniului și a salturilor revoluționare înainte. Dacă dezvoltăm până la capăt acest punct de vedere kuhnian, considerând, cu Davidson, distincția literal-metaforică drept distincția dintre vechiul limbaj și noul limbaj, mai degrabă decât în termenii unei distincții între cuvintele ce se atașează lumii și cele ce nu o fac, atunci paradoxul dispare. Dacă renunțăm, împreună cu Davidson, la noțiunea de limbaj ca ceva ce redă lumea, atunci putem vedea sensul aserțiunii lui Bloom și Nietzsche după care creatorul puternic, persoana care folosește cuvintele cum nu au mai fost folosite înainte, este cea mai în măsură să-și aprecieze propria contingență. Căci putem vedea, mai clar decât istoricul, criticul sau filosoful care caută continuitatea, că *limbajul* său este ceva la fel de contingent ca și părinții săi, ori epoca sa istorică. Ea poate aprecia forța afirmației că „adevărul e o armată mobilă de metafore" deoarece doar prin propria noastră putere am evadat dintr-o perspectivă, dintr-una metaforică, în alta.

Numai poeții pot aprecia cu adevărat contingența — a presupus Nietzsche. Noi, ceilalți, suntem condamnați să rămânem filosofi, să insistăm că există în mod real doar o listă de inventar adevărată, o singură descriere adevărată a situației umane, un singur context universal al vieților noastre. Noi suntem condamnați să ne petrecem viețile conștiente mai degrabă încercând să evadăm din contingență decât — așa cum face poetul puternic — recunoscând și apropriindu-ne contingența. De aceea, pentru Nietzsche, linia dintre poetul puternic și restul rasei umane are semnificația morală pe care Platon și creștinismul au atașat-o distincției dintre om și animal. Căci, deși poeții puternici sunt, ca și toate celelalte ființe vii, produse cauzale ale forțelor naturale, ei sunt produse capabile de a formula relatarea propriei lor producceri, în cuvinte ce nu au mai fost folosite înainte. Astfel, linia dintre slăbiciune și tărie este linia dintre folosirea limbajului care e familiar și universal și producerea limbajului care, deși inițial e nefamiliar și idiosincrazic, atinge într-un fel amprenta oarbă pe care o poartă toate mani-

festările noastre. Cu noroc — tipul de noroc care face diferența între geniu și excentricitate — acel limbaj se va impune și el celor din generația următoare ca inevitabil. Manifestările *lor* vor purta acea amprentă.

Pentru a formula aceeași idee în alt mod, tradiția filosofică vestică privește o viață umană ca pe un triumf doar în măsura în care ea evadează din lumea timpului, aparenței și opiniei idiosincrazice — în lumea adevărului durabil. Prin contrast, Nietzsche crede că limita importantă de depășit nu e aceea ce separă timpul de adevărul atemporal, ci mai degrabă aceea care desparte vechiul de nou. El consideră triumfătoare o viață umană doar în măsura în care aceasta scapă de descrierile moștenite ale contingențelor existenței sale și găsește noi descrieri. Aceasta este diferența între voința de adevăr și voința de depășire de sine. E diferența între a considera izbăvirea ca o luare de contact cu ceva mai amplu și mai durabil decât tine însuți și izbăvirea așa cum o descrie Nietzsche: „a crea din nou tot ceea ce «a fost», transformându-l în «astfel am dorit eu»".

Drama unei vieți umane individuale sau a istoriei umanității ca întreg nu e una în care un scop preexistent este atins în mod triumfător, ori nu este atins, în mod tragic. Nici o realitate exterioară constantă, nici o sursă de inspirație interioară infailibilă nu formează un temei pentru asemenea drame. În schimb, să-ți vezi viața sau viața comunității tale ca pe o narațiune dramatică înseamnă s-o vezi ca pe un proces de depășire de sine nietzscheeană. Paradigma unei asemenea narațiuni e viața geniului care poate spune despre o porțiune relevantă a trecutului său: „astfel l-am dorit eu", deoarece a găsit un mod de a descrie acel trecut pe care trecutul nu l-a cunoscut niciodată și în acest fel și-a găsit un sine despre care precursorii nu au știut niciodată că era posibil.

În această viziune nietzscheeană, impulsul de a gândi, a investiga, a te urzi din nou pe tine însuți mai temeinic nu este o mirare, ci o teroare. Este, încă o dată, bloomiana „oroare de a descoperi că ești doar o copie sau o reproducere". Mirarea în

care a crezut Aristotel că se originează filosofia era mirarea de a te descoperi într-o lume mai mare, mai puternică, mai nobilă decât tine însuți. Teama în care se originează poeții lui Bloom e teama că ți-ai putea sfârși zilele într-o asemenea lume pe care nu ai creat-o niciodată, o lume moștenită. Speranța unui asemenea poet e că, ceea ce încearcă trecutul să facă din el, va reuși el să facă din trecut: să determine trecutul însuși, incluzând chiar acele procese cauzale ce și-au lăsat amprenta, într-un mod orb, asupra tuturor manifestărilor sale, să poarte amprenta *lui*. Succesul în această activitate — activitatea de a spune „astfel am dorit eu" — este succesul în ceea ce Bloom numește „a te naște pe tine însuți". Importanța lui Freud constă în faptul că ne ajută să acceptăm și să punem la lucru acest înțeles nietzscheean și bloomian despre ce înseamnă să fii o ființă umană pe deplin dezvoltată. Bloom l-a numit pe Freud „de neocolit, de vreme ce, chiar mai mult decât Proust, el a posedat mintea mithopoietică a epocii noastre, fiind la fel de mult teologul nostru și filosoful nostru moral, pe cât a fost psihologul nostru și principalul nostru creator de ficțiuni".[5] Putem începe să înțelegem rolul lui Freud în cultura noastră privindu-l ca pe moralistul care a ajutat la demitizarea sinelui, prin urmărirea conștiinței înapoi, până la originile ei aflate în contingențele educației noastre.[6]

A-l vedea pe Freud în acest fel înseamnă a-l vedea pe fundalul lui Kant. Noțiunea kantiană a conștiinței divinizează sinele. O dată ce abandonăm, precum Kant, ideea conform căreia cunoașterea științifică a faptelor brute e punctul nostru

[5] Bloom, *Agon*, pp. 43-44. Vezi și Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, (New York, Seabury Press, 1975), p. 112: „Este o curiozitate... a multora dintre discursurile secolelor al nouăsprezecelea și al douăzecilea, atât în legătură cu natura omului, cât și cu ideile, că discursul este clarificat în mod remarcabil dacă înlocuim «persoană» cu «poem», sau «idee» cu «poem». ... Nietzsche și Freud îmi par instanțele majore ale acestei înlocuiri surprinzătoare".

[6] Am discutat pe larg această aserțiune în „Freud and Moral Reflection", din *Pragmatism's Freud*, ed. Joseph Smith și William Kerrigan (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986).

de contact cu o putere care nu e a noastră, este firesc să facem ceea ce a făcut Kant: să ne întoarcem spre interior, să găsim acel punct de contact în conştiinţa noastră morală — în căutarea de către noi a simţului dreptăţii, mai degrabă decât a adevărului. Pentru Kant, simţul dreptăţii aflat „adânc în noi" ia locul adevărului empiric aflat „în afară". Kant dorea să lase cerul înstelat de deasupra să fie doar un *simbol* al legii morale din noi — o metaforă opţională extrasă din aria fenomenalului, pentru caracterul nemărginit, sublimul, caracterul necondiţionat al sinelui moral, al acelei părţi a noastră care nu este fenomenală, nu este un produs al timpului şi întâmplării, nici un efect al cauzelor naturale, spaţio-temporale.

Această cotitură kantiană a ajutat la pregătirea scenei pentru însuşirea romantică a interiorităţii divinului, dar Kant însuşi era îngrozit de încercarea romantică de a face din imaginaţia poetică idiosincrazică centrul sinelui, mai degrabă decât din ceea ce el a numit „conştiinţa morală comună". În orice caz, încă din vremea lui Kant s-au războit între ele romantismul cu moralismul, insistenţa asupra spontaneităţii individuale şi perfecţiunii personale cu insistenţa asupra responsabilităţii sociale universal împărtăşite. Freud ne ajută să punem capăt acestui război. El dez-universalizează simţul moral, făcându-l la fel de idiosincrazic ca şi invenţiile poeţilor. Prin aceasta, el ne lasă să vedem conştiinţa morală ca fiind condiţionată istoric, un produs aparţinând în aceeaşi măsură timpului şi întâmplării, ca şi conştiinţa politică sau estetică.

Freud îşi încheie eseul său despre da Vinci cu un pasaj din care am citat un fragment la sfârşitul capitolului I. El spune:

> „Dacă consideri întâmplarea ca fiind nedemnă de a ne determina soarta, aceasta e pur şi simplu o recădere în viziunea pioasă asupra Universului, pe care Leonardo însuşi era pe cale de a o depăşi atunci când a scris că soarele nu se mişcă... suntem cu toţii prea dispuşi să uităm că, de fapt, tot

> ceea ce are legătură cu viața noastră este întâmplare, de la origine, din întâlnirea spermatozoidului și ovulului, până mai departe... Încă arătăm cu toții prea puțin respect Naturii, care (în cuvintele obscure ale lui Leonardo ce amintesc de replicile lui Hamlet) «e plină de cauze nenumărate („ragioni") ce nu intră niciodată în experiență».
> Fiecare dintre noi, ființele umane, corespunde unuia dintre nenumăratele experimente prin care aceste «ragioni» ale naturii își forțează intrarea în experiență".[7]

Freudismul de simț comun al culturii contemporane facilitează considerarea conștiinței noastre ca pe un asemenea experiment, identificarea mustrării de conștiință cu reînnoirea vinei pentru impulsurile sexuale infantile reprimate — reprimări care sunt produsele contingențelor nenumărate, pe care nu le resimțim niciodată ca atare. Astăzi e greu să realizăm cât de surprinzător trebuie să fi fost atunci când Freud, pentru prima oară, a început să descrie conștiința ca pe un eu ideal instaurat de către cei care „nu sunt dispuși să dea uitării perfecțiunea narcisică a ... copilăriei".[8] Dacă Freud ar fi formulat doar cuprinzătoarea, abstracta, cvasi-filosofica afirmație că vocea conștiinței este vocea internalizată a părinților și a societății, el nu ar fi surprins. Acea afirmație a fost sugerată de Trasimachos în *Republica* lui Platon, iar mai târziu dezvoltată de scriitori reducționiști precum Hobbes. Ceea ce e nou la Freud constă în detaliile pe care ni le dă despre lucruri ce contribuie la formarea conștiinței, explicarea motivului pentru care anumite situații și persoane foarte concrete provoacă vina insuportabilă, anxietatea intensă, ori furia mocnită. Să considerăm, de pildă, următoarea descriere a perioadei de latență:

> „Împreună cu distrugerea complexului Oedip are loc o degradare regresivă a libidoului, supraeul devine excep-

[7] Standard Edition (S.E.), XI, 137. Datorez cunoașterea acestui pasaj lui William Kerrigan.

[8] „On Narcissism", S.E. XIV, 94.

> țional de sever și neprietenos, iar eul, în starea de supunere față de supraeu, produce reacții puternice sub forma meticulozității, milei, curățeniei... Dar tot aici nevroza obsesională nu este decât o exagerare a metodei normale de a scăpa de complexul Oedip".[9]

Acest pasaj, precum și altele care discută despre ceea ce Freud numește „originea narcisică a compasiunii"[10], ne oferă un mod de a considera sensul milei nu ca pe o identificare cu nucleul uman comun pe care-l împărtășim cu toți ceilalți membri ai speciei noastre, ci ca fiind canalizată în moduri specifice, către genuri de oameni foarte deosebiți și vicisitudini cu totul particulare. Astfel, el ne ajută să înțelegem cum putem noi să suportăm suferințe nesfârșite pentru a ajuta un prieten și să ignorăm cu totul marea suferință a altuia, a cuiva pe care credem că-l iubim la fel de mult. El ne ajută să explicăm cum o persoană poate fi în același timp o mamă tandră și un paznic nemilos al unui lagăr de concentrare, sau cum poate fi în același timp un magistrat drept și echilibrat și, de asemeni, un tată rece și respingător. Asociind meticulozitatea cu curățenia și asociindu-le pe ambele nu doar cu nevroza obsesională, ci (așa cum procedează în altă parte) cu impulsul religios și cu îndemnul de a construi sisteme filosofice, el dărâmă toate distincțiile tradiționale dintre superior și inferior, esențial și accidental, central și periferic. El ne lasă cu un sine* care e mai degrabă o țesătură de contingențe, decât un sistem de facultăți măcar potențial bine ordonat.

Freud ne arată de ce deplângem cruzimea în unele cazuri și o savurăm în altele. El ne arată de ce capacitatea noastră de a iubi e restrânsă la niște forme, mărimi și culori particulare de

[9] S.E, XX, 115.

[10] De exemplu S.E. XVII, 88.

* Termenul de „sine" (self – în engleză, în text) nu este folosit aici cu sensul freudian al termenului german „Es", ci, ca și în întreg textul, cu sensul de individualitate, personalitate a individului. (n.trad.)

oameni, lucruri, sau idei. El ne arată de ce sentimentul nostru de culpă e stârnit de anumite evenimente cu totul aparte și chiar minore în teorie, și nu de altele care, conform oricărei teorii morale familiare, ar avea o influență mult mai mare. În plus, el oferă fiecăruia dintre noi echipamentul pentru a ne construi propriul vocabular privat al deliberării morale. Căci termeni ca „infantil", sau „sadic", sau „obsesional", sau „paranoid", spre deosebire de numele viciilor și virtuților pe care le moștenim de la greci și creștini, au rezonanțe specifice și foarte diferite pentru fiecare individ ce le folosește: ne aduc în minte asemănări și diferențe între noi înșine și anumiți oameni (părinții noștri, de pildă) și între situația prezentă și situațiile particulare ale trecutului nostru. Ei ne permit să schițăm o povestire a propriei noastre dezvoltări, a luptei noastre morale idiosincrazice, care e mult mai fin țesută, mult mai ajustată la cazul nostru individual, decât vocabularul moral pe care tradiția filosofică ni l-a oferit.

Acest punct de vedere poate fi rezumat spunând că Freud face deliberarea morală exact la fel de fin granulată, exact la fel de detaliată și la fel de multiformă cum a fost totdeauna un calcul în chestiuni practice. Prin aceasta el ne ajută să dărâmăm distincția dintre culpa morală și imprudența practică, umbrind astfel distincția moralitate-înțelepciune practică. Prin contrast, filosofiile morale ale lui Platon și Kant se centrează pe această distincție — așa cum procedează și „filosofia morală", în sensul în care este înțeleasă ea în mod obișnuit de către filosofii analitici contemporani. Kant ne împarte în două părți, una numită „rațiune", care este aceeași la noi toți, iar alta (senzația empirică și dorința) care e o chestiune de impresii oarbe, contingente, idiosincrazice. În contrast, Freud tratează raționalitatea ca pe un mecanism ce ajustează contingențele la alte contingențe. Însă mecanizarea de către el a rațiunii nu e doar un reducționism filosofic abstract în plus, nici doar încă un „platonism răsturnat". În loc să discute despre raționalitate în modul abstract, simplist și reducționist în care o discută Hobbes și Hume (un mod ce păstrează dualismele originale ale lui Pla-

ton de dragul de a le inversa), Freud se ocupă cu expunerea extraordinarei sofisticări, subtilități și isteșimi a strategiilor noastre inconștiente. Prin aceasta, el face posibil să privim știința și poezia, geniul și psihoza — ca și, ceea ce este mai important, moralitatea și înțelepciunea practică — nu ca produse ale unor facultăți distincte, ci ca moduri alternative de adaptare.

Astfel, Freud ne ajută să luăm în serios posibilitatea de a nu exista nici o facultate centrală, nici un sine central numit „rațiune" — și astfel să luăm în serios pragmatismul și perspectivismul nietzscheean. Psihologia morală freudiană ne dă un vocabular pentru descrierea de sine, care e radical diferit de acela al lui Platon și, de asemeni, radical diferit de acea parte a lui Nietzsche pe care Heidegger a condamnat-o, pe drept, ca fiind încă un exemplu de platonism inversat — încercarea romantică de a exalta corpul în contrast cu spiritul, inima în contrast cu capul, o facultate mitică numită „voință" în contrast cu una la fel de mitică numită „rațiune".

Ideea platonică și kantiană a raționalității se centrează pe ideea că noi avem nevoie să subsumăm acțiunile particulare unor principii generale, dacă vrem să fim morali[11]. Freud sugerează că avem nevoie să ne întoarcem la particular — să vedem situațiile și opțiunile particulare prezente ca fiind similare sau diferite de acțiuni sau evenimente particulare trecute. El crede că numai dacă prindem niște contingențe idiosincrazice cruciale în trecutul nostru vom fi noi capabili de a face din noi înșine ceva care să merite efortul, de a crea sinele prezent pe care-l putem respecta. El ne-a învățat să interpretăm ceea ce facem, sau ne gândim să facem, în termeni — de pildă — ai reacției noastre trecute la anumite instanțe de autoritate, sau în termenii constelațiilor de comportament ce ne-au fost impuse în copilărie. El ne-a sugerat să ne măgulim țesând narațiuni idio-

[11] Pentru îndoieli privind această presupunere, în filosofia analitică recentă, vezi scrierile lui J. B. Schneewind și Annette Baier. Vezi și Jeffrey Stout, *Ethics After Babel*, Boston, Beacon Press, 1988.

sincrazice — studii de caz, cum ar veni — despre succesul nostru în autocreație, despre capacitatea noastră de a ne elibera de un trecut idiosincrazic. El ne sugerează să ne condamnăm pe noi înșine mai degrabă pentru eșecul în a ne elibera de acel trecut, decât pentru eșecul în a fi la înălțimea standardelor universale.

Un alt mod de a formula acest punct de vedere este că Freud a abandonat încercarea lui Platon de a alătura publicul și privatul, părțile statului și părțile sufletului, căutarea dreptății sociale și căutarea perfecțiunii individuale. Freud a acordat egală atenție atracțiilor moralismului și romantismului, dar a refuzat și să-l recunoască pe unul din acestea ca prioritar față de celălalt, și să încerce o sinteză a lor. El a distins cu precizie între o etică privată a autocreației și o etică publică a acomodării mutuale. El ne-a convins că între ele nu există o punte, furnizată de către opiniile și dorințele universal împărtășite — opinii și dorințe care ne aparțin nouă *qua* ființe omenești și care ne unesc cu semenii noștri, pur și simplu *ca* ființe omenești.

În viziunea lui Freud, scopurile noastre private conștiente sunt la fel de idiosincrazice ca și obsesiile și fobiile inconștiente din care s-au desprins. În ciuda eforturilor unor autori precum Fromm și Marcuse, psihologia morală freudiană nu poate fi folosită pentru a defini scopurile sociale, scopuri pentru omenire, opuse scopurilor pentru indivizi. E imposibil să-l forțezi pe Freud să se încadreze în matricea platonică, prin tratarea lui ca un filosof moral ce furnizează criterii universale pentru bunătate, echitate sau fericire adevărată. Singura lui utilitate constă în a ne îndepărta de universal și a ne îndrepta înspre concret, de încercarea de a găsi adevăruri necesare, opinii incontestabile, înspre contingențele idiosincrazice ale trecuturilor noastre individuale, înspre amprenta oarbă pe care o poartă toate manifestările noastre. El ne-a înzestrat cu o psihologie morală care e compatibilă cu încercarea lui Nietzsche și Bloom de a vedea în poetul puternic ființa umană arhetipală.

Însă, deşi psihologia morală a lui Freud e compatibilă cu această încercare, ea nu o şi implică. Pentru cei ce împărtăşesc acest sens al termenului „poet" ca fiind paradigmatic, Freud va părea eliberator şi inspirator. Dar să presupunem că, în schimb, cineva (cum este Kant) consideră ca fiind paradigmatică persoana neegoistă, neşovăitoare, neimaginativă, decentă, onestă. Aceştia sunt oamenii pentru proslăvirea cărora a scris Kant — oameni care, spre deosebire de filosoful lui Platon, nu au nici o acuitate aparte a minţii ori curiozitate intelectuală şi care, spre deosebire de sfântul creştin, nu se înflăcărează să se sacrifice din iubirea pentru Isus cel crucificat.

De dragul unor astfel de persoane a distins Kant raţiunea practică de raţiunea pură, precum şi religia raţională de entuziasm. De dragul lor a inventat el ideea unui singur imperativ sub care poate fi subsumată moralitatea. Căci, a gândit el, gloria unor asemenea oameni e că ei se recunosc a fi sub o obligaţie necondiţionată — o obligaţie ce poate fi îndeplinită fără recurs la calcul practic, proiecţie imaginativă, sau redescriere metaforică. Aşadar Kant a dezvoltat nu doar o psihologie morală nouă şi imaginativă, ci şi o redescriere metaforică dominantă a fiecărei faţete a vieţii şi culturii, cu scopul precis de a face sigură lumea intelectuală pentru astfel de oameni. În cuvintele sale, el a negat cunoaşterea pentru a face loc credinţei, acea credinţă a acestor oameni că, făcându-şi datoria, ei fac tot ce trebuie să fie făcut, că ei sunt fiinţe umane paradigmatice.

Deseori a părut necesar să se aleagă între Kant şi Nietzsche, să se ia o decizie, cel puţin în *acest* context, cu privire la ceea ce înseamnă a fi om. Însă Freud ne oferă un mod de a privi fiinţele umane care ne ajută să ne sustragem alegerii. După ce-l vom citi pe Freud, nu vom mai vedea ca paradigmatic nici poetul puternic al lui Bloom, nici realizatorul onest al obligaţiilor universale al lui Kant. Căci Freud însuşi a ocolit până şi ideea unei fiinţe umane paradigmatice. El nu vede umanitatea ca pe un gen natural cu o natură intrinsecă, o mulţime intrinsecă de

putcri ce trebuie dezvoltate, sau lăsate nedezvoltate. Despărțindu-se atât de platonismul rezidual al lui Kant, cât și de platonismul răsturnat al lui Nietzsche, el ne face să vedem atât supraomul lui Nietzsche, cât și conștiința morală comună a lui Kant ca exemplificând două din multele forme de adaptare, două din multele strategii de a face față contingențelor educației noastre, de a ne pune de acord cu o amprentă oarbă. Este mult de spus despre ambele. Fiecare are avantaje și dezavantaje. Adesea, oamenii cumsecade sunt mai degrabă monotoni. Marile spirite sunt desigur cele mai apropiate de nebunie. Freud îl privește cu uimire pe poet, dar îl descrie ca infantil. El este plictisit de omul doar moral, dar îl descrie ca matur. El nici nu se entuziasmează în privința vreunuia, nici nu ne cere să alegem între ei. El nu crede că avem o facultate ce poate face asemenea alegeri.

El nu vede vreo nevoie de a clădi o teorie asupra naturii umane ce va proteja interesele unuia sau celuilalt. El vede ambele tipuri de persoane ca străduindu-se să procedeze cât mai bine, cu materialele ce le au la dispoziție, și nici unul nu este pentru el „mai cu adevărat uman" decât celălalt. Să repudiezi noțiunea de „cu adevărat uman" înseamnă să repudiezi încercarea de a diviniza sinele ca pe un înlocuitor al unei lumi divinizate, adică acea încercare kantiană pe care am schițat-o la sfârșitul capitolului 1. Înseamnă să te descotorosești de ultima citadelă a necesității, ultima încercare de a ne vedea pe noi toți ca fiind confruntați cu aceleași imperative, aceleași cerințe necondiționate. Ceea ce îi leagă pe Nietzsche și Freud este această încercare — încercarea de a vedea o amprentă oarbă ca fiind nedemnă de a ne programa viețile sau poemele.

Există însă o diferență între Nietzsche și Freud, pe care nu o surprinde descrierea de către mine a viziunii lui Freud despre omul moral ca fiind cumsecade, dar monoton. Freud ne arată că, dacă privim în interiorul conformistului *bien-pensant,* dacă-l așezăm pe canapea, vom descoperi că el era monoton doar la suprafață. Pentru Freud, nimeni nu e monoton pe de-a-ntregul,

căci nu există inconştient monoton. Ceea ce-l face pe Freud mai util şi mai plauzibil decât Nietzsche e că el nu conferă marii majorităţi a umanităţii statutul de fiinţe muritoare. Căci expunerea lui Freud despre fantezia inconştientă ne arată cum să vedem fiecare viaţă umană ca pe un poem — sau, mai exact, fiecare viaţă umană nu atât de torturată de suferinţă încât să fie incapabilă de a învăţa un limbaj, nici atât de scufundată în trudă încât să nu aibă nici un răgaz în care să poată produce o descriere de sine.[12] El vede fiecare asemenea viaţă ca pe o încercare de a te îmbrăca în propriile metafore. După cum spune Philip Rieff, „Freud a democratizat geniul prin aceea că a acordat fiecărui om un inconştient creativ."[13] Acelaşi lucru îl susţine şi Lionel Trilling, care a spus că Freud „ne-a arătat că poezia este proprie chiar constituţiei minţii; el a văzut mintea ca fiind, prin tendinţa ei, în cea mai mare parte, tocmai o facultate creatoare de poezie".[14] Leo Bersani extinde punctul de vedere al lui Rieff şi Trilling atunci când spune: „Teoria psihanalitică a făcut atât de problematică noţiunea de fantezie, încât nu vom mai fi capabili să luăm drept bună distincţia dintre artă şi viaţă."[15]

A spune, cu Trilling, că mintea e o facultate creatoare de poezie poate părea o întoarcere a noastră la filosofie şi la ideea unei naturi umane intrinseci. Adică ea poate părea o întoarcere

[12] Despre nevoia unei asemenea competenţe, vezi scrierea remarcabilă a lui Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, 1985. În această carte, Scarry compară durerea mută — tipul de durere pe care torţionarul speră să o creeze victimei sale prin privarea ei de limbaj şi, prin aceasta, de o legătură cu instituţiile umane — cu capacitatea de a lua parte la activitatea unor asemenea instituţii, care e dată prin posesia limbajului şi răgazului necesar. Scarry subliniază că ceea ce-l delectează într-adevăr pe torţionar e mai degrabă *umilirea* victimei sale, decât determinarea ei să geamă în agonie. Geamătul e doar o umilinţă în plus. Eu dezvolt această ultimă temă în legătură cu ceea ce spun Nabokov şi Orwell despre cruzime, în capitolele 7 şi 8.

[13] Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, New York, Harper & Row, 1961, p. 36.

[14] Lionel Trilling, *Beyond Culture*, New York, Harcourt Brace, 1965, p. 79.

[15] Leo Bersani, *Baudelaire and Freud*, Berkeley: University of California Press, 1977, p. 138.

a noastră la o teorie romantică a naturii umane, în care „Imaginația" joacă rolul pe care grecii l-au atribuit „Rațiunii". Dar nu este așa. Imaginația era, pentru romantici, o legătură cu ceva ce nu ne aparține, o dovadă a faptului că noi ne-am aflat aici ca venind dintr-o altă lume. Era o facultate a expresiei. Însă ceea ce Freud consideră a fi împărtășit de către noi, toți utilizatorii de limbaj care avem puțin răgaz – noi, toți cei ce avem înzestrarea și timpul pentru fantezie — este o facultate de a crea metafore.

În caracterizarea davidsoniană a metaforei, pe care am rezumat-o în capitolul I, atunci când o metaforă e creată, ea nu *exprimă* ceva ce a existat anterior, deși, bineînțeles, ea e *cauzată de* ceva ce a existat anterior. Pentru Freud, această cauză nu e reamintirea unei alte lumi, ci mai degrabă un cathexis* specific, din viața timpurie, generator de obsesii, al unei anumite persoane, obiect, sau cuvânt. Dacă vedem fiecare persoană ca una ce manifestă, conștient sau inconștient, o fantezie idiosincrazică, putem vedea fiecare element distinctiv uman, prin opoziție cu cel animal, a fiecărei vieți omenești, ca fiind utilizarea pentru scopuri simbolice a fiecărei persoane, obiect, situație, eveniment și cuvânt întâlnite în viața de mai târziu. Acest proces conduce la redescrierea lor, iar prin aceasta la a spune despre ele: „Astfel am vrut eu".

Văzut din acest unghi, intelectualul (persoana care folosește cuvintele, formele vizuale ori muzicale cu acest scop) e doar un caz special — doar cineva care tratează semnele și sunetele în același fel în care alți oameni își tratează soții sau soțiile lor, copiii lor, colegii lor, uneltele ocupației lor, conturile afacerilor lor, averile ce le strâng în casele lor, muzica pe care o ascultă, sporturile pe care le practică sau le urmăresc, ori

* Din gr. καθεξιʃ – *acțiune de a opri*, de unde: **1)** *acțiune de a reține, de a conserva (puterea, amintirea unui lucru etc.)*; **2)** *acțiune de a intercepta* sau *a constrânge, a reprima* (cf. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Librairie Hachette, Paris, 1929, p. 992). În psihanaliză, cathexis se referă la investirea într-o activitate, idee sau obiect a unei semnificații emoționale, sau la cantitatea de energie psihică investită. (n.trad.)

copacii pe lângă care trec în drumul lor spre slujbă. Orice lucru, de la sunetul unui cuvânt, culoarea unei frunze, până la senzația unei bucăți de piele poate, așa cum ne-a arătat Freud, să servească la a dramatiza și cristaliza sensul identității de sine al unei ființe umane. Căci orice asemenea lucru poate juca, într-o viață individuală, rolul despre care filosofii au crezut că ar putea, sau cel puțin ar trebui să fie jucat numai de către lucruri ce erau universale, comune nouă, tuturor. El poate simboliza amprenta oarbă pe care o poartă toate manifestările noastre. Orice constelație aparent întâmplătoare de asemenea lucruri poate stabili tonul unei vieți. Orice asemenea constelație poate instala o poruncă necondiționată căreia i se poate devota o viață — o poruncă nu mai puțin necondiționată întrucât poate fi inteligibilă cel mult unei singure persoane.

Un alt mod de a formula această idee este a spune că procesul social de a literaliza o metaforă e dublat în imaginația unui individ. Noi numim ceva „fantezie", mai degrabă decât „poezie", sau „filosofie", atunci când se rotește în jurul metaforelor care nu devin populare altor oameni — adică în jurul modurilor de a vorbi sau acționa cărora noi, ceilalți, nu le putem găsi o utilitate. Însă Freud ne arată cum ceva ce pare societății inutil, sau ridicol, sau rușinos poate deveni elementul crucial pentru înțelegerea de sine a individului, pentru propriul său mod de a urmări până la origine amprenta oarbă pe care o poartă toate manifestările sale. Invers, atunci când vreo obsesie privată produce o metaforă căreia noi îi *putem* găsi o utilitate, atunci vorbim mai degrabă despre geniu, decât despre excentricitate, sau perversitate. Diferența dintre geniu și fantezie nu este diferența dintre amprentele ce se fixează pe ceva universal, pe vreo realitate antecedentă aflată în afară, în lume, sau în interiorul profund al sinelui, și amprentele care nu o fac. E mai degrabă diferența dintre idiosincraziile care, pur și simplu, se întâmplă să se fixeze la alți oameni — datorită contingențelor vreunei situații istorice, vreunei nevoi particulare pe care o comunitate dată se întâmplă să o aibă la un moment dat.

Pentru a rezuma, progresul poetic, artistic, filosofic, științific sau politic rezultă din coincidența accidentală a unei obsesii personale cu o nevoie publică. Poezia puternică, moralitatea de simț comun, moralitatea revoluționară, știința normală, știința revoluționară și tipul de fantezie ce este accesibil unei singure persoane sunt toate, dintr-un punct de vedere freudian, moduri diferite de confruntare cu amprenta oarbă — sau, mai precis, moduri de confruntare cu amprente oarbe diferite: amprente ce pot fi specifice unui individ, sau comune membrilor vreunei comunități condiționate istoric. Nici una dintre aceste strategii nu e privilegiată față de altele, în sensul de a exprima mai bine natura umană. Nici o asemenea strategie nu e mai mult sau mai puțin umană decât oricare alta — tot așa cum stiloul nu e mai mult o unealtă decât cuțitul măcelarului, sau orhideea hibridizată în mai mică măsură o floare decât trandafirul sălbatic.

A aprecia punctul de vedere al lui Freud ar însemna să învingem ceea ce William James a numit „o anume orbire în ființele umane". Exemplul lui James referitor la această orbire era propria sa reacție, în timpul unei călătorii prin munții Apalași, față de o poiană pe locul căreia pădurea fusese doborâtă și înlocuită cu o grădină noroioasă, o colibă de bușteni și niște cotețe pentru porci. După cum spune James: „Pădurea fusese distrusă; iar ceea ce crease o «îmbunătățire» în existență era hidos, un fel de rană, fără un singur element de grație artificială, care să împace pierderea frumuseții naturii". Dar, continuă James, când un fermier iese din colibă și-i spune: „noi nu suntem mulțumiți aici până nu facem cultivabilă una din văl-cclele alea", el realizează că:

> „Pierdusem întreaga semnificație interioară a situației. Pentru că mie despăduririle nu-mi vorbeau decât despre dezgolire, am crezut că ele nu le-ar putea spune altă poveste celor ale căror mâini robuste și topoare ascultătoare le-au produs. Însă, când au privit la cioturile hidoase, lucrul la

> care s-au gândit *ei* a fost ceva asociat cu sentimentul victoriei personale...Pe scurt, despădurirea care pentru mine a fost doar o imagine urâtă pe retină, pentru ei a fost un simbol ce evoca amintiri morale şi le-a sunat ca un adevărat imn al datoriei, luptei şi succesului.
> Am fost la fel de orb faţă de idealitatea specifică a condiţiilor lor precum ar fi fost, cu siguranţă, ei faţă de idealitatea mea, dacă ar fi aruncat o privire asupra modului meu de viaţă ciudat, interior, academic, din Cambridge."[16]

Consider că Freud a explicitat mai în detaliu punctul de vedere al lui James, ajutându-ne să învingem în special cazurile rebele de orbire, făcându-ne să vedem „idealitatea specifică" a evenimentelor care exemplifică, să spunem, perversiunea sexuală, cruzimea extremă, obsesia ridicolă şi iluzia maniacală. El ne-a făcut să le privim pe fiecare dintre acestea ca fiind poemul privat al perversului, sadicului, sau alienatului: fiecare fiind la fel de bogat structurată şi „evocatoare de amintiri morale" ca şi viaţa noastră. El ne face să vedem ceea ce filosofia morală descrie drept extrem, inuman şi nefiresc ca aflându-se în continuitate cu propria noastră activitate. Dar — şi acesta e punctul crucial — el nu face asta în modul filosofic tradiţional, reducţionist. El nu ne spune că arta e *cu adevărat* sublimare, sau construcţia de sistem filosofic *doar* paranoia, sau religia *doar* o amintire confuză a tatălui tiran. El nu spune că viaţa omenească e *doar* o continuă recanalizare a energiei libidinale. El nu e interesat în a invoca o distincţie realitate-aparenţă, în a spune că orice lucru este „doar" sau „cu adevărat" ceva complet diferit. El vrea doar să ne ofere încă o descriere a lucrurilor care să fie înregistrată pe lângă toate celelalte, încă un vocabular, încă un set de metafore despre care el crede că au o şansă de a fi folosite şi, prin accasta, literalizate.

[16] „On a Certain Blindness in Human Beings", în James, *Talks to Teachers on Psychology*, editori Frederick Burkhardt şi Fredson Bowers, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, p. 134.

În măsura în care îi poți atribui lui Freud viziuni filosofice, s-ar putea spune că el e la fel de mult un pragmatist ca și James și la fel de mult un perspectivist ca și Nietzsche — sau, s-ar putea de asemenea spune, că el este în aceeași măsură un modernist ca și Proust.[17] Căci a devenit posibil într-un fel, către sfârșitul secolului al nouăsprezecelea, să considerăm activitatea de redescriere mai detașat decât a fost vreodată privită ea înainte. A devenit posibil să jonglezi cu câteva descrieri ale aceluiași eveniment fără să întrebi care era cea corectă — să vezi redescrierea mai degrabă ca pe o unealtă, decât ca pe o pretenție de a fi descoperit esența. Prin aceasta a devenit posibil să vezi un nou vocabular nu ca pe ceva ce trebuia să înlocuiască toate celelalte vocabulare, ceva pretins a reprezenta realitatea, ci doar ca pe încă un vocabular, încă un proiect uman, ca metaforică aleasă de o persoană. Este improbabil că metaforele lui Freud ar fi putut fi alese, folosite și literalizate în orice altă epocă mai timpurie. Dar, reciproc, e improbabil că fără metaforele lui Freud am fi fost capabili să le asimilăm, atât de ușor cum am făcut-o, pe cele ale lui Nietzsche, James, Wittgenstein sau Heidegger, sau că l-am fi citit pe Proust cu acea plăcere cu care am făcut-o. Toate figurile acestei perioade se pun în lumină unele pe altele. Ele își alimentează unele altora replicile. Metaforele lor se delectează unele în compania altora. Acesta e genul de fenomen pe care e tentant să-l descrii în termenii înaintării Spiritului Lumii (*World-Spirit*) către o mai clară conștiință de sine, sau ca potrivirea treptată a întinderii minții omului cu cea a universului. Însă oricare asemenea descriere ar trăda spiritul ludic și ironic ce leagă figurile pe care le-am descris.

[17] Vezi Bloom, *Agon*, p. 23: „...prin «o cultură literară» înțeleg societatea vestică de acum, de vreme ce ea nu are nici o religie autentică și nici o filosofie autentică și nu le va mai căpăta niciodată din nou, și pentru că psihanaliza, religia și filosofia sa pragmatică reprezintă doar un fragment de cultură literară, astfel încât, cu timpul, vom vorbi în mod alternativ despre freudism *sau* proustianism." Eu discut despre rolul lui Proust ca exemplu moral în capitolul 5.

Acest spirit ludic e produsul unei capacități împărtășite în comun de a aprecia puterea redescrierii, puterea limbajului de a face posibile și importante niște lucruri noi și diferite — o apreciere ce devine posibilă doar atunci când scopul cuiva devine mai degrabă un repertoar în creștere de descrieri alternative, decât Singura Descriere Corectă. O asemenea schimbare a scopului e posibilă doar în măsura în care atât lumea, cât și sinele au fost demitizate. A spune că ambele lucruri sunt de-divinizate înseamnă a spune că nu mai consideri pe nici unul ca vorbindu-ne, ca având un limbaj propriu, ca un poet rival. Nici unul dintre ele nu este o cvasi-persoană, nici unul nu vrea să fie exprimat sau reprezentat într-un mod anume.

Ambele au totuși putere asupra noastră — de pildă puterea de a ne ucide. Lumea ne poate zdrobi orbește și nearticulat; disperarea mută, suferința mentală intensă ne pot determina să dispărem. Însă acest tip de putere nu este tipul pe care ni-l putem însuși prin adoptarea și apoi prin transformarea limbajului ei, devenind astfel identici cu puterea amenințătoare și subsumând-o sinelui propriu mai puternic. Această ultimă strategie e potrivită doar pentru a intra în relație cu alte persoane — de exemplu, cu părinți, cu zei și cu precursori poetici. Căci relația noastră cu lumea, cu puterea brută și cu suferința nudă, nu e tipul de relație pe care o avem cu persoanele. Confruntați cu neomenescul, cu nonlingvisticul, noi nu mai avem o capacitate de a învinge contingența și suferința prin apropriere și transformare, ci doar capacitatea de a *recunoaște* contingența și suferința. Victoria finală a poeziei în antica ei ceartă cu filosofia — victoria finală a metaforelor autocreației asupra metaforelor descoperirii — va consta în împăcarea noastră cu gândul că acesta e singurul tip de putere asupra lumii pe care putem spera să-l avem. Căci aceasta ar fi renegarea finală a ideii că adevărul, și nu doar puterea și suferința, este de găsit „în afară".

Este tentant să sugerezi că, într-o cultură în care poezia a triumfat în mod public și explicit asupra filosofiei, o cultură în care

recunoașterea mai degrabă a contingenței decât a necesității a fost definiția acceptată a libertății, poemul lui Larkin ar apărea neinteresant. Nu ar mai exista nici un patos în finitudine. Dar probabil că nu poate exista o cultură în care să se întâmple așa ceva. Un astfel de patos este, probabil, de neeliminat. Este tot atât de greu de imaginat o cultură dominată de un spirit ludic nietzschean exuberant ca și domnia regilor-filosofi, sau dispariția statului. Este la fel de greu de imaginat o viață omenească ce s-a simțit împlinită, o ființă omenească ce moare fericită fiindcă tot ceea ce și-a dorit vreodată a fost atins.

Acest lucru e adevărat chiar și pentru poetul puternic al lui Bloom. Chiar dacă părăsim idealul filosofic de a ne vedea pe noi înșine instalați, în mod ferm și pe deplin, pe fundalul permanent al unui fapt „literal" de neschimbat și îl substituim cu idealul de a ne vedea în propriii noștri termeni, de a ne izbăvi spunând către trecut: „Astfel am vrut eu", va rămâne adevărat că această voință va fi totdeauna mai degrabă un proiect, decât un rezultat, un proiect pentru împlinirea căruia viața nu durează îndeajuns de mult.

Teama de moarte a poetului puternic, ca teamă de neîmplinire, e o funcție a faptului că nici un proiect de redescriere a lumii și a trecutului, nici un proiect de autocreație prin impunerea propriei metaforici idiosincrazice nu poate evita să fie marginal și parazitar. Metaforele sunt utilizări nefamiliare ale vechilor cuvinte, dar astfel de utilizări sunt posibile numai pe fundalul altor cuvinte vechi ce sunt utilizate în moduri vechi, familiare. Un limbaj care a fost „în întregime numai metaforă" va fi un limbaj care nu a avut nici o utilitate, așadar nu a fost un limbaj, ci doar o bolboroseală. Căci, chiar dacă suntem de acord că limbajele nu sunt medii de reprezentare sau expresie, ele vor rămâne medii de comunicare, unelte pentru interacțiunea socială, moduri de a te conecta cu celelalte ființe umane.

Acest corectiv necesar la încercarea lui Nietzsche de a diviniza poetul, această dependență de alții chiar și a poetului

celui mai puternic e rezumată de către Bloom după cum urmează:

> „Tristul adevăr e că poemele *nu au* prezență, unitate, formă sau înțeles...Atunci ce posedă sau creează un poem? Vai, un poem *nu are* nimic și *nu creează* nimic. Prezența sa e o promisiune, parte a substanței lucrurilor la care se speră, mărturia lucrurilor nevăzute. Unitatea sa stă în bunăvoința cititorului... înțelesul său e tocmai că este, sau mai degrabă *a fost* un alt poem.[18]

În acest pasaj, Bloom demitizează poemul și, prin accasta, poetul, în același mod în care Nietzsche demitizează adevărul și în care Freud demitizează conștiința. El face pentru romantism ceea ce Freud face pentru moralism. Strategia este aceeași în toate aceste cazuri: de a substitui o substanță formată, unificată, prezentă, integrală, ceva capabil de a fi văzut stabil și întreg, printr-o țesătură de relații contingente, o rețea ce se întinde înapoi și înainte prin timpul trecut și viitor. Bloom ne reamintește că, tocmai în măsura în care până și poetul cel mai puternic se sprijină pe precursorii săi, până și el poate să creeze doar o mică parte din sine – el depinde de bunăvoința tuturor acelor străini din afara noastră, aparținând viitorului.

Aceasta culminează în reamintirea ideii lui Wittgenstein că nu există limbaje private — argumentul lui că nu poți conferi înțeles unui cuvânt sau unui poem prin confruntarea sa cu un înțeles nonlingvistic, ceva diferit de un mănunchi de cuvinte deja folosite ori un mănunchi de pocme deja scrise.[19] Fiecare

[18] Bloom, *Kabbalah and Criticism*, p. 122.

[19] Întocmai cum nu putem niciodată să îmbrățișăm (sexual sau altminteri) o persoană izolată, ci îi îmbrățișăm întreaga sa poveste de familie, tot astfel nu putem să citim un poet fără să-i citim întreaga sa poveste de familie, ca poet. Problema este cea a reducției și a felului în care e cel mai bine să o evităm. Criticile — retorice, aristotelice, fenomenologice, sau structuraliste — se reduc toate, indiferent că se reduc la imagini, idei, lucruri date, sau fonеme. Criticile — de natură morală și altele sforăitoare, filosofice ori psihologice — se reduc toate la conceptualizări rivale. Le reducem — dacă e să se întâmple — la un alt poem. *Înțelesul unui poem poate fi numai un alt poem.*" (Bloom, *The Anxiety of Influence*, p. 94; sublinierea mea). Vezi și p. 70, și compară cu p. 43: „Haideți să

poem, pentru a-l parafraza pe Wittgenstein, presupune un întreg aranjament scenic în cultură, din același motiv pentru care fiecare metaforă care răsare cere o cantitate de discurs literal, greoi, pentru a-i servi drept contrast. Trecând de la poemul scris la viața-ca-poem, poți spune că nu pot exista vieți pe deplin nietzscheene, vieți care sunt mai degrabă acțiune pură, decât reacțiune — nu pot exista vieți care nu se sprijină în mare măsură pe un trecut ne-redescris și nu sunt dependente de bunăvoința generațiilor încă nenăscute. Nu există nici o pretenție mai puternică, pe care s-o poată avea chiar și cel mai puternic poet, decât aceea pe care a ridicat-o Keats — și anume că el „ar fi unul dintre poeții englezi", tălmăcind „printre ei", într-un sens bloomian de „în mijlocul lor", iar poeții viitori ducându-și existența în afara buzunarelor lui Keats, așa cum și el și-a dus existența în afara buzunarelor precursorilor săi. În mod analog, nu există pretenție mai puternică, pe care s-o poată avea chiar și supraomul, decât că diferențierile sale față de trecut, așa de inevitabil minore și marginale cum sunt, vor fi totuși transferate în viitor — că redescrierile sale metaforice ale unor mici porțiuni din trecut se vor afla în stocul de adevăruri literale al viitorului.

---

renunțăm la încercarea eșuată de a căuta să «înțelegem» orice poem izolat ca pe o entitate în ea însăși. Haideți, în schimb, să urmăm căutarea noastră de a învăța să citim orice poem ca pe o deliberată interpretare greșită a poetului, *ca poet*, a unui poem dinainte, sau a poeziei în general."

Există o analogie între antireducționismul lui Bloom și înclinația lui Wittgenstein, Davidson și Derrida de a face ca înțelesul să constea mai degrabă în relația cu alte texte, decât într-o relație cu ceva din afara textului. Ideea unui limbaj privat, precum Mitul Datului, al lui Sellars, se originează din speranța că cuvintele ar putea căpăta înțeles fără să se bazeze pe alte cuvinte. Această speranță, la rândul ei, se originează din speranța mai mare, diagnosticată de către Sartre, de a deveni o *être-en-soi* autosuficientă. Descrierea de către Sartre („Portrait of the Anti-Semite", în *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann, New York, New American Library, 1975, p. 345) a antisemitului ca „omul care vrea să fie o piatră lipsită de milă, un torent furios, un fulger devastator — pe scurt, orice numai om nu" — este o critică a lui Zarathustra, a ceea ce Bloom numește critică „reducționistă" și a ceea ce Heidegger și Derrida numesc „metafizică".

Pentru a rezuma, eu sugerez că cel mai bun mod de a înțelege patosul finitudinii, pe care-l invocă Larkin, este să-l interpretăm nu ca pe eşecul de a obține ceea ce filosofia a sperat să obțină — ceva liber de idiosincrazii, atemporal şi universal — ci ca pe înțelegerea faptului că, la un anumit moment, trebuie să ai încredere în bunăvoința celor care vor trăi alte vieți şi vor scrie alte poeme. Nabokov şi-a construit cea mai bună carte a sa, *Pale Fire* („Foc palid"), în jurul expresiei: „Viața omului ca un comentariu la un poem abscons neterminat". Această expresie serveşte atât ca sinteză la afirmația lui Freud că fiecare viață umană este elaborarea unei fantezii idiosincrazice sofisticate, cât şi ca o reamintire a faptului că nici o astfel de elaborare nu devine deplină înainte ca moartea să intervină. Ea nu poate deveni deplină pentru că nu există nimic de împlinit, există doar o rețea de relații ce trebuie rețesută, o rețea pe care timpul o prelungeşte în fiecare zi.

Însă, dacă evităm platonismul inversat al lui Nietzsche — sugestia sa că o viață consacrată autocreației poate fi la fel de deplină şi autonomă aşa cum a crezut Platon că ar putea fi o viață consacrată contemplării — atunci vom fi mulțumiți să vedem orice viață umană ca pe rețeserea unei astfel de rețele, mereu incompletă, totuşi uneori eroică. Vom vedea în nevoia conştientă a poetului puternic, de a *demonstra* că el nu e o copie sau o reproducere, doar o formă specială a unei nevoi inconştiente ce o au toți: nevoia de a ajunge la un acord cu amprenta oarbă pe care ți-a dat-o întâmplarea, de a face din tine însuți un sine, prin redescrierea acelei amprente în termeni care — chiar dacă sunt doar marginali — îți aparțin.

3

Contingența unei comunități liberale

Oricine spune, așa cum am spus eu în capitolul 1, că adevărul nu este „în afară" va fi suspectat de relativism și iraționalism. Oricine aruncă o îndoială asupra distincției dintre moralitate și înțelepciune practică, așa cum am procedat eu în capitolul 2, va fi suspectat de imoralitate. Pentru a îndepărta astfel de suspiciuni e nevoie să argumentez că distincțiile dintre absolutism și relativism, dintre raționalitate și iraționalitate și dintre moralitate și oportunitate sunt niște unelte învechite și greoaie — reminiscențe ale unui vocabular pe care ar trebui să încercăm să-l înlocuim. Cuvântul „argument" nu este însă cuvântul potrivit. Căci, în spiritul relatării mele asupra progresului intelectual ca literalizare a unor metafore selectate, respingerea obiecțiilor aduse propriilor redescrieri ale unor lucruri va fi, în mare măsură, o chestiune de redescriere a altor lucruri, încercând să răspunzi obiecțiilor, prin lărgirea sferei metaforelor favorite. Așadar strategia mea va fi să încerc să fac ca vocabularul în care sunt formulate aceste obiecții să arate prost — prin aceasta mai degrabă schimbând subiectul, decât lăsând oponentului alegerea armelor și a terenului de luptă, înfruntând în mod direct critica lui.

În acest capitol voi susține că instituțiile și cultura societății liberale ar fi mai bine servite de către un vocabular al reflecției morale și politice care evită distincțiile pe care le-am enumerat, decât de către un vocabular care le păstrează. Voi încerca să arăt că vocabularul raționalismului luminist, deși a fost esențial pentru începuturile democrației liberale, a devenit

un impediment în conservarea şi progresul societăţilor democratice. Voi susţine că vocabularul pe care l-am prefigurat în primele două capitole, unul care se învârte în jurul noţiunilor de metaforă şi autocreaţie, mai degrabă decât în jurul noţiunilor de adevăr, raţionalitate şi obligaţie morală, e mai potrivit pentru acest scop.

Nu afirm, totuşi, că expunerea davidsonian-wittgensteiniană asupra limbajului şi expunerea nietzscheean-freudiană asupra conştiinţei şi sinelui, pe care eu le-am schiţat, furnizează „fundamentele filosofice ale democraţiei". Căci noţiunea unui „fundament filosofic" cade atunci când cade vocabularul raţionalismului luminist. Aceste consideraţii nu întemeiază democraţia, dar permit ca practicile şi ţelurile ei să fie redescrise. În cele ce urmează, am să încerc să reformulez speranţele societăţii liberale într-un mod nonraţionalist şi nonuniversalist — unul care promovează realizarea lor mai bine decât au făcut-o descrierile mai vechi. Însă, a oferi o redescriere a instituţiilor şi practicilor noastre actuale nu înseamnă a oferi o apărare a lor împotriva duşmanilor; ea seamănă mai mult cu a remobila o casă, decât cu a o consolida sau a plasa baricade în jurul ei.

Diferenţa dintre o căutare a fundamentelor şi o încercare de redescriere este emblematică pentru diferenţa dintre cultura liberalismului şi formele mai vechi ale vieţii culturale. Căci, în forma sa ideală, cultura liberalismului ar fi una care a fost, în toate privinţele, emancipată în raport cu tradiţia, secularizată. Ar fi una în care nu a rămas vreo urmă a divinităţii, nici în forma unei lumi divinizate, nici a unui sine divinizat. O astfel de cultură nu ar găsi nici un loc pentru concepţia că există forţe neomeneşti faţă de care oamenii ar trebui să fie responsabili. Ea ar abandona sau ar reinterpreta drastic nu doar ideea de sfinţenie, ci şi pe acelea de „devotament faţă de adevăr" şi de „împlinire a celor mai profunde nevoi ale spiritului". Procesul demitizării, pe care l-am descris în primele două capitole, ar culmina, în mod ideal, cu faptul că nu am mai fi capabili să

găsim vreo utilitate ideii că ființele umane finite, muritoare, ce există în mod contingent ar trebui să-și derive sensurile vieților lor din orice altceva, cu excepția altor ființe umane finite, muritoare, ce există în mod contingent. Într-o astfel de cultură, avertismentele privind „relativismul", întrebările dacă instituțiile sociale au devenit din ce în ce mai „raționale" în timpurile moderne și îndoielile că scopurile societății liberale au fost „valori morale obiective" ar părea mai degrabă stranii.

Pentru a acorda o plauzibilitate inițială susținerii că punctul meu de vedere este bine adaptat unei politici liberale, permiteți-mi să semnalez niște paralele între aceasta și apărarea de către Isaiah Berlin a „libertății negative" împotriva concepțiilor teleonomice ale perfecțiunii umane. În eseul său, „Two Concepts of Liberty"*, Berlin spune, la fel cum am susținut și eu în capitolul 1, că trebuie să renunțăm la abordarea de tip puzzle a vocabularelor, practicilor și valorilor. În cuvintele lui Berlin, noi trebuie să renunțăm la convingerea că toate valorile pozitive de care oamenii sunt atașați trebuie, în cele din urmă, să se dovedească compatibile și poate chiar derivabile unele din altele.[1] Sublinierea mea privind afirmația lui Freud că noi ar trebui să ne considerăm doar ca un experiment în plus printre cele ale Naturii, și nu drept culminația proiectului Naturii, imită utilizarea de către Berlin a expresiei lui J. S. Mill, „experimente *in vivo*" (După cum imită utilizarea de către Jefferson și Dewey a termenului „experiment" pentru a descrie democrația americană). În capitolul al doilea eu combat încercarea platonic-kantiană de a face ceea ce Berlin a numit „despicare a personalității [noastre] în două: pe de o parte, instanța transcendentă, de con-

* Eseul (*Două concepte de libertate)* apare în cartea lui Berlin, „Patru eseuri despre libertate", Humanitas, București, 1996, tradus de Laurențiu Ștefan-Scarlat, pp. 200-258. Oferim în continuare variantele din această traducere ale textelor citate (n.trad.)

[1] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty,* Oxford University Press, 1969, p. 167. (p. 252 pt, ediția românească – n.trad.)

trol, pe de alta, mănunchiul empiric de dorințe și pasiuni ce trebuie disciplinate și aduse la ordine".[2]

Berlin și-a încheiat eseul citându-l pe Joseph Schumpeter, care a spus: „A recunoaște validitatea relativă a propriilor convingeri și, cu toate acestea, a le susține cu fermitate — iată ce îl deosebește pe un om civilizat de un barbar."* Berlin comentează: „A cere mai mult răspunde poate unei adânci și incurabile nevoi metafizice; dar a îngădui acestei nevoi să ne determine existența este un simptom al unei imaturități morale și politice la fel de profunde, dar mult mai periculoase."[3] În jargonul pe care îl dezvolt, afirmația lui Schumpeter că aceasta e marca persoanei civilizate se traduce în afirmația că societățile liberale ale secolului nostru au produs tot mai mulți oameni ce sunt capabili să recunoască contingența vocabularului în care își exprimă cele mai înalte speranțe — contingența propriilor lor convingeri — și totuși au rămas credincioși acelor convingeri. Personalități precum Nietzsche, William James, Freud, Proust și Wittgenstein ilustrează ceea ce eu am numit „libertatea ca recunoaștere a contingenței". În acest capitol voi susține că asemenea recunoaștere e virtutea principală a membrilor unei societăți liberale și că cultura unei astfel de societăți ar trebui să țintească la vindecarea noastră de „nevoia noastră adânc metafizică".

Pentru a arăta cum se înfățișează, din punctul meu de vedere, acuzația de relativism, voi discuta despre un comentariu la eseul lui Berlin al unui critic contemporan pătrunzător, din tradiția liberală, Michael Sandel. Sandel spune că Berlin „se apropie periculos de mult de scufundarea în impasul relativist". El se întreabă:

> „Dacă convingerile tale sunt doar relativ valide, de ce să le susții în mod inflexibil? Într-un univers moral tragic confi-

[2] Ibid., p. 134. (p. 218 pt. ediția românească – n.trad.)
* În ediția românească, p. 257 (n.trad.)
[3] Ibid., p. 172. (p. 257 pt. ediția românească – n.trad.)

> gurat, cum presupune Berlin, este oare idealul libertății mai puțin supus decât idealurile concurente incomensurabilității ultime a valorilor? Dacă e așa, în ce poate consta statutul privilegiat al acestui ideal? Iar dacă libertatea nu are nici un statut moralmente privilegiat, dacă e doar o valoare printre multe altele, atunci ce se poate spune în favoarea liberalismului?"[4]

Punând aceste întrebări, Sandel ia drept bun vocabularul raționalismului luminist. Mai mult, el profită de faptul că înșiși Schumpeter și Berlin folosesc acest vocabular și, prin aceasta, el încearcă să arate că viziunea lor e incoerentă. Examinarea mai atentă a întrebărilor lui Sandel poate să ne ajute să clarificăm ce fel de viziune trebuie să susțină oamenii ce găsesc utili termenii de „relativism" și „moralmente privilegiat". Aceasta m-ar putea ajuta să arăt de ce ar fi mai bine să evităm să folosim expresia „doar relativ valid" pentru a caracteriza starea minții personalităților pe care Schumpeter, Berlin și eu dorim să le prețuim.

A spune că convingerile sunt doar „relativ valide" ar putea părea să însemne că ele pot fi justificate pentru oameni care susțin alte opinii — și nu pentru oricare și fiecare. Însă, dacă aceasta ar fi fost lucrul avut în vedere, termenul nu ar avea nici o forță contrastivă, căci nu ar exista declarații interesante care să fie *absolut* valide. Validitatea absolută ar fi restrânsă la platitudinile cotidiene, adevărurile matematice elementare și altele de același tip: tipul de opinii pentru care nimeni nu vrea să argumenteze, deoarece nu sunt nici controversate, nici centrale pen-

[4] „Introduction" la *Liberalism and its Critics*, ed. Michael Sandel, New York, New York University Press, 1984, p. 8. Aceste comentarii reprezintă mai degrabă expunerea lui Sandel privind obiecția standard adusă lui Berlin, decât propria sa atitudine. Am discutat în altă parte, oarecum detaliat, despre propriile păreri ale lui Sandel și am încercat să resping unele dintre obiecțiile aduse lui Rawls, pe care el le-a formulat în lucrarea sa, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, University Press, 1982. Vezi lucrarea mea, „The Priority of Democracy to Philosophy", în *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. Merrill D. Peterson și Robert C. Vaughan, Cambridge University Press, 1988.

tru înțelegerea cuiva despre ceea ce este el, ori pentru ce trăiește el. Toate opiniile care *sunt* centrale pentru imaginea de sine a unei persoane sunt de acest fel deoarece prezența sau absența lor servește ca un criteriu pentru împărțirea în oameni buni și oameni răi, în tipul de persoană care vrei să fii și tipul de persoană care nu vrei să fii. O convingere ce poate fi justificată în fața *oricui* e de interes redus. „Un curaj neclintit" nu va fi cerut pentru a susține o asemenea convingere.

Aşadar, trebuie să interpretăm expresia „opinii doar relativ valide" ca fiind în contrast cu enunțuri ce pot fi justificate pentru toi cei ce sunt integri, adică pentru toți cei a căror rațiune (văzută ca o facultate construită-pentru-căutarea-adevărului) ori conştiință (văzută ca un detector al echității) este suficient de puternică pentru a învinge pasiuni rele, superstiții vulgare și prejudecăți comune. Noțiunea de „validitate absolută" nu are sens, cu excepția presupunerii unui sine ce se divide cu destulă acuratețe în partea pe care o împărtășește cu divinul și partea pe care o împărtășește cu animalele. Însă, dacă acceptăm această opoziție între rațiune și pasiune, ori între rațiune și voință, atunci noi, liberalii, vom ocoli întrebarea, în detrimentul nostru. Este de datoria acelora dintre noi care sunt de acord cu Freud și Berlin că *nu* ar trebui să separăm persoanele într-o parte rațională și alta pasională pentru a renunța la, sau cel puțin a restrânge utilizarea distincției tradiționale dintre „convingere rațională" și „convingere produsă mai degrabă de către cauze, decât de către motive".

Cel mai bun mod de a-i reduce utilizarea e mai degrabă limitarea opoziției dintre formele de persuasiune raționale și iraționale pentru un joc de limbaj, decât să încerci s-o aplici la schimbări interesante și importante în comportamentul lingvistic. O astfel de noțiune restrânsă a raționalității e tot ce ne putem permite, dacă acceptăm susținerea centrală a capitolului 1: că ceea ce contează în cele din urmă sunt mai degrabă schimbări în vocabular, decât schimbări în opinie, mai degrabă schimbări ale candidaților la valoare de adevăr, decât atribuiri

de valori de adevăr. În interiorul unui joc de limbaj, în interiorul unui set de acorduri despre ce e posibil și important, noi putem distinge, în mod util, temeiurile pentru opinie de cauzele pentru opinie, care nu sunt temeiuri. Facem aceasta începând cu diferențe atât de evidente precum cea dintre dialogul socratic și sugestia hipnotică. Apoi încercăm să întărim distincția examinând cazuri mai rebele: spălarea creierului, propaganda mediatizată și ceea ce marxiștii numesc „falsă conștiință". Cu siguranță, nu există nici un mod net de a trasa o linie de demarcație între convingere și forță, și, prin urmare, un mod net de a distinge o cauză a opiniei schimbate care a fost, de asemenea, și un temei și una care a fost „doar" o cauză. Însă distincția nu e mai vagă decât majoritatea celorlalte.

Oricum, odată ce ridicăm problema modului în care trecem de la un vocabular la altul, de la un sistem de metafore dominant la altul, distincția dintre temeiuri și cauze începe să-și piardă utilitatea. Aceia ce vorbesc vechiul limbaj și nu au nici o dorință de a-l schimba, aceia ce apreciază ca fiind semnul distinctiv al raționalității sau al moralității să vorbești tocmai acel limbaj, vor aprecia ca fiind întrutotul *irațional* apelul la noile metafore – la noul joc de limbaj pe care îl joacă radicalii, tineretul, sau avangarda. Popularitatea noilor moduri de a vorbi va fi privită ca o chestiune de „modă", sau „nevoie de răzvrătire", sau „decadență". Întrebarea de ce oamenii vorbesc în acest fel va fi tratată ca fiind mai prejos de nivelul unei discuții – o chestiune ce merită dirijată către psihologi sau, dacă e necesar, către poliție. Reciproc, din punctul de vedere al celor ce încearcă să folosească noul limbaj, să liberalizeze noile metafore, aceia care se cramponează de vechiul limbaj vor fi văzuți ca fiind iraționali – ca victime ale pasiunii, prejudecății, superstiției, mâinii moarte a trecutului și așa mai departe. Se poate conta pe filosofii ambelor tabere pentru a susține aceste invocări opuse ale distincției temei-cauză prin dezvoltarea unei psihologii morale, sau a unei epistemologii, sau a unei filosofii

a limbajului care le vor pune într-o lumină proastă pe cele aflate în tabăra cealaltă.

A accepta susținerea că nu există nici o poziție aflată în afara unui vocabular particular, condiționat istoric și temporar, pe care-l folosim în prezent – poziție de pe care să judecăm acest vocabular – înseamnă a renunța la ideea că pot exista la fel de bine temeiuri pentru a folosi limbajele, ca și temeiuri, din interiorul limbajelor, pentru a crede enunțurile. Aceasta duce la abandonarea ideii că progresul intelectual sau politic e rațional, în orice sens al termenului „rațional" care e neutru față de vocabulare. Întrucât însă pare lipsit de sens să spui că toate marile progrese morale și intelectuale ale istoriei europene – creștinismul, știința galileeană,luminismul, romantismul ș. a. m. d. – au fost alunecări norocoase într-o iraționalitate temporară, morala ce trebuie extrasă e că distincția rațional-irațional e mai puțin utilă decât a părut cândva. O dată ce realizăm că progresul, pentru comunitate ca și pentru individ, constă în a folosi cuvinte noi, precum și în a argumenta pornind de la premise formulate în cuvinte vechi, noi realizăm că un vocabular ce se învârte în jurul unor noțiuni ca „rațional", „criterii", „argument" și „întemeiere" și „absolut" e nepotrivit pentru a descrie relația dintre vechi și nou.

În concluzia unui eseu despre relatarea lui Freud privind iraționalitatea, Davidson notează că, o dată ce renunțăm la noțiunea de „criterii absolute ale raționalității", și folosim astfel termenul de „rațional" pentru a ne referi la ceva precum „coerența internă", atunci, dacă nu limităm domeniul aplicației acestui termen, vom fi forțați să numim „iraționale" multe lucruri pe care dorim să le lăudăm. În particular, va trebui să descriem ca „irațional" ceea ce Davidson numește „o formă a autocriticii și a reformei pe care noi punem mare preț și care a fost chiar considerată a fi esența însăși a raționalității și sursa libertății". Davidson exprimă ideea după cum urmează:

„Ceea ce am în minte e un gen special de dorință sau valoare de ordinul al doilea și acțiunile pe care aceasta le poate inițiа. Aceasta se întâmplă când o persoană își formează o judecată pozitivă sau negativă despre unele din dorințele sale și acționează pentru a schimba aceste dorințe. Din punctul de vedere al dorinței schimbate, nu e nici un temei pentru schimbare – temeiul vine dintr-o sursă independentă și e bazat pe considerații ulterioare și parțial opuse. Agentul are temeiuri pentru a-și schimba propriile obiceiuri și caracterul, dar acele temeiuri vin dintr-un domeniu de valori în mod necesar extrinseci față de conținuturile de vederi sau valori supuse schimbării. De aceea, cauza schimbării, dacă aceasta survine, poate să nu fie și un temei pentru ceea ce ea produce. O teorie care nu ar putea explica iraționalitatea ar fi una care nu ar putea explica nici eforturile noastre salutare și succesele ocazionale în autocritică și în autoperfecționare."[5]

Desigur, Davidson n-ar avea dreptate în cazul în care autocritica și autoperfecționarea au loc totdeauna în interiorul unui cadru de dorințe nebanale, de ordinul cel mai înalt posibil, acelea ale *adevăratului* sine, dorințele ce sunt centrale pentru comunitatea noastră de ființe omenești. Căci atunci aceste dorințe de nivelul cel mai înalt ar media și raționaliza competiția dintre dorințe de primul și de al doilea nivel. Însă Davidson presupune – în mod corect, cred – că singurii candidați pentru astfel de dorințe de nivelul cel mai înalt sunt atât de abstracți și goi încât nu au puteri mediatoare: ei sunt ilustrați în mod tipic prin „ Doresc să fiu bun", „Doresc să fiu rațional" și „Doresc să cunosc adevărul". Pentru că ceea ce va *conta* ca „bun", sau „rațional", sau „adevărat" va fi determinat prin competiția dintre dorințele de primul și de al doilea nivel; protestele nostalgice și de nivel superior ale bunăvoinței sunt neputincioase pentru a interveni în această competiție. Dacă Davidson are

[5] Donald Davidson, „Paradoxes of Irrationality", în *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim și James Hopkins, Cambridge University Press, 1982, p. 305.

dreptate, atunci presupunerile invocate de obicei împotriva lui Berlin şi Schumpeter sunt greşite. Noi nu suntem în măsură să presupunem că există un cadru cât mai cuprinzător posibil în care poţi întreba, de pildă: „Dacă libertatea nu are nici un statut moralmente privilegiat, dacă ea e doar o valoare printre multe altele, atunci ce poate fi spus în favoarea liberalismului?". Nu putem presupune că liberalii trebuie să fie capabili să se ridice deasupra contingenţelor istoriei şi să vadă genul de libertate individuală pe care statul liberal modern o oferă cetăţenilor săi, doar ca pe o valoare în plus. Nu putem presupune nici că lucrul raţional de făcut e să plasăm o asemenea libertate alături de alţi candidaţi (de exemplu simţul ţelului naţional pe care naziştii l-au oferit, pentru scurt timp, germanilor, sau simţul conformităţii cu voinţa lui Dumnezeu, care a inspirat războaiele religioase) şi apoi să folosim cuvântul „raţiune" pentru a supune alegerii aceşti candidaţi diferiţi şi să vedem care sunt, dacă unii sunt în genere, „ moralmente privilegiaţi". Dar presupunerea că există vreo astfel de poziţie la care ne putem ridica dă sens întrebării: „Dacă convingerile tale sunt doar relativ valide, de ce să le susţii în mod inflexibil?".

Reciproc, nici expresia lui Schumpeter, „validitate relativă", nici noţiunea unei „încurcături relativiste" nu vor părea pertinente, dacă admiţi susţinerea lui Davidson că metaforele noi sunt cauze, dar nu temeiuri, pentru schimbări de opinie, ca şi susţinerea lui Hesse că noile metafore sunt cele ce au făcut posibil progresul intelectual. Dacă admiţi aceste susţineri, nu există ceva de felul „impasului relativist", aşa cum, pentru cineva care crede că nu există Dumnezeu, nu va exista ceva de felul blasfemiei. Căci nu va exista nici o poziţie mai înaltă faţă de care am fi responsabili şi ale cărei precepte le-am putea ofensa. Nu va exista nici o activitate ca aceea de a supune alegerii valori concurente, pentru a vedea care dintre ele sunt moralmente privilegiate. Întrucât ţi-ar fi imposibil să te ridici deasupra limbajului, culturii, instituţiilor şi practicilor, le-ai adoptat şi le-ai văzut pe toate acestea ca fiind pe picior de ega-

litate cu toate celelalte. După cum spune Davidson, „a vorbi un limbaj... nu e o trăsătură pe care un om o poate pierde în timp ce-și păstrează puterea de a gândi. Așadar nu e posibil ca cineva să adopte un punct de vedere privilegiat pentru a compara scheme conceptuale, eliminând-o temporar pe cea proprie"[6]. Sau, pentru a formula ideea în maniera lui Heidegger, „limba îl exprimă pe om", limbajele se schimbă în cursul istorici și altfel ființele umane nu se pot sustrage istoricității lor. Tot ce pot face e să manipuleze tensiunile din interiorul propriei epoci, pentru a produce începuturile următoarei epoci.

Însă, desigur, dacă presupozițiile ce susțin întrebările lui Sandel sunt corecte, atunci Davidson și Heidegger se înșeală. Filosofia limbajului davidsoniană și wittgensteiniană – prezentarea limbajului ca fiind mai degrabă o contingență istorică, decât un mediu ce capătă gradual configurația adevărată a adevăratei lumi, sau a adevăratului sine – ar ocoli problema. Dacă acceptăm întrebările lui Sandel, atunci vom cere o filosofie a limbajului, o epistemologie și o filosofie morală ce vor salvgarda interesele rațiunii, vor păstra o distincție moralitate-înțelepciune practică și astfel vor garanta că întrebările lui Sandel sunt pertinente. Vom aspira spre un mod diferit de a vedea limbajul, unul care-l tratează pe acesta ca pe un mediu în care trebuie să găsim adevărul ce se află în afară, în lume (sau, cel puțin, în profunzimea sinelui, în locul în care găsim dorințele permanente, anistorice, de nivelul cel mai înalt, care decid conflictele de nivel mai scăzut). Vom dori să renovăm modelele de cercetare bazate pe dihotomiile subiect-obiect și schemă-conținut — modelele pe care Davidson și Heidegger le descriu ca învechite.

Există, oare, un mod de a rezolva această separație între viziunea tradițională că totdeauna e pertinent să întrebi: „Cum știi?" și viziunea că uneori tot ce putem întreba e: „De ce vorbești în felul acesta?". Ca disciplină, filosofia se face ridi-

[6] Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation, p. 185.*

colă când înaintează către asemenea impasuri şi spune că va găsi un teren neutru de pe care să decidă problema. Lucrurile nu stau ca şi cum filosofii au reuşit să găsească vreun teren neutru pe care să stea. Ar fi mai bine pentru filosofi să admită că nu există nici o cale *unică* de a ascunde separaţia spre un punct de vedere neutru, nici un singur loc spre care e potrivit să te retragi. În schimb, există la fel de multe moduri de a ascunde separaţia câte teme de conversaţie există. Poţi ajunge la problemă pe calea diferitelor paradigme ale umanităţii – cel ce contemplă ca opus poetului, sau persoana pioasă ca opusă persoanei ce acceptă că merită ca întâmplarea să-i determine soarta. Sau poţi ajunge la problemă dinspre punctul de vedere al unei etici a bunătăţii şi să te întrebi dacă cruzimea şi dreptatea vor fi diminuate, dacă noi toţi vom fi încetat să ne batem capul cu „validitatea absolută" ori dacă, dimpotrivă, numai astfel de preocupări menţin caracterele noastre destul de ferme, încât să-l apere neclintit pe cel slab faţă de cel puternic. Sau poţi să ajungi la punctul de vedere neutru – în opinia mea, în mod fructuos – pe calea antropologiei şi a întrebării dacă există „universalii culturale", ori pe calea psihologiei şi a întrebării dacă există universalii psihologice. Din pricina acestei pluralităţi nelimitate de poziţii, acestui vast număr de căi de a ajunge la problemă, în mod pieziş şi încercând să faci faţă oponentului, nu există niciodată, în practică, vreun punct de vedere neutru.

Noi am avea doar un punct de vedere neutru real şi practic, opus unuia artificial şi teoretic, dacă anumite teme şi anumite jocuri de limbaj ar fi tabu – dacă ar exista acordul general într-o societate în privinţa faptului că anumite chestiuni au fost *totdeauna* pertinente, că anumite chestiuni au fost anterioare anumitor altora, că a existat o ordine fixă a discuţiei şi că mişcările de ocolire nu au fost permise. Aceasta ar fi exact tipul de societate pe care liberalii încearcă s-o evite – una în care „logica" a guvernat şi „retorica" a fost reprimată. Este esenţial pentru ideea unei societăţi liberale faptul că, în privinţa cuvintelor ca opuse faptelor, a persuasiunii ca opusă forţei, totul e permis.

Această receptivitate ar trebui să fie promovată nu pentru că – după cum ne învață Scriptura – Adevărul e măreț și va triumfa, nici pentru că – după cum sugerează Milton – Adevărul va învinge totdeauna într-o luptă liberă și deschisă. Ea ar trebui să fie promovată de dragul ei însăși. *O societate liberală e una care e mulțumită să numească „adevărat" orice se dovedește a fi rezultatul unor asemenea confruntări.* Din acest motiv, o societate liberală este rău servită printr-o încercare de a o înzestra cu „fundamente filosofice". Căci încercarea de a o înzestra cu astfel de fundamente presupune o ordine naturală de teme și argumente ce e anterioară și depășește rezultatele confruntărilor dintre vocabularele vechi și noi.

Această ultimă idee îmi permite să mă întorc la susținerea mai cuprinzătoare pe care am înfățișat-o mai devreme: susținerea că cultura liberală are nevoie mai degrabă de o descriere de sine îmbunătățită, decât de un set de fundamente. Ideea că se impune să aibă fundamente era un rezultat al scientismului luminismului, care era, la rândul său, o reminiscență a nevoii religioase de a avea proiecte omenești validate de către o autoritate supraomenească. Pentru gândirea politică liberală din secolul al optsprezecelea era natural să încerce să se asocieze pe ea însăși cu dezvoltarea cea mai promițătoare a timpului, științele naturii. Însă, din păcate, luminismul și-a țesut mult din retorica sa politică în jurul unei imagini a omului de știință ca un fel de preot, drept cel care a realizat contactul cu adevărul deasupra omului, fiind „logic", „metodic" și „obiectiv"[7]. Aceasta a fost o tactică utilă la vremea ei, dar e mai puțin utilă în zilele noastre. Căci, în primul rând, științele nu mai sunt domeniul de cultură cel mai interesant, sau promițător, sau incitant. În al doilea rând, istoricii științei au clarificat cât de puțin

[7] Pentru detalii, vezi textele mele, „Science and Solidarity", în *The Rhetoric of the Human Sciences*, ed. John S. Nelson et al., Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 38-52 și „Pragmatism Without Method", în *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, ed. Paul Kurtz, Buffalo, Prometheus Books, 1983, pp. 259-273.

are a face această imagine a omului de știință cu performanța științifică actuală, cât de lipsit de sens este să încerci să izolezi ceva numit „metoda științifică". Deși științele au înflorit înmiit de la sfârșitul secolului al optsprezecelea și, prin aceasta, au făcut posibilă realizarea scopurilor politice care nu ar fi putut fi realizate niciodată fără ele, ele s-au retras, totuși, în fundalul vieții culturale. Această recesiune este datorată, în mare parte, dificultății crescânde de stăpânire a limbajelor în care sunt transmise diferitele științe. Nu este ceva de deplâns, ci mai degrabă o situație căreia trebuie să-i facem față. Putem face asta mutându-ne atenția către domeniile ce *sunt* în prima linie a culturii, acelea care incită imaginația celor tineri, și anume arta și utopiile politice.

Am spus, la începutul capitolului 1, că Revoluția Franceză și mișcarea romantică au inaugurat o eră în care noi am ajuns, în mod gradual, să apreciem rolul istoric al inovației lingvistice. Această apreciere este însumată în gândul vag, înșelător, dar semnificativ și inspirator că adevărul este mai degrabă creat, decât găsit. Am spus, de asemeni, că literatura și politica sunt sferele la care privesc intelectualii contemporani, când sunt preocupați mai degrabă de scopuri, decât de mijloace. Acum pot adăuga corolarul că acestea sunt domeniile la care ar trebui să privim, pentru legitimarea unei societăți liberale. Avem nevoie de o redescriere a liberalismului ca speranța că, în întregul ei, cultura poate fi „poetizată", mai degrabă decât ca speranța luminismului că ea poate fi „rațională" sau „scientizată". Adică avem nevoie să substituim speranța că toți vor înlocui „pasiunea" ori fantezia cu „rațiunea", prin speranța că șansele de împlinire a fanteziilor idiosincrazice vor fi egalizate.

În viziunea mea, o politică liberală ideală ar fi una al cărei erou în cultură este „poetul puternic" al lui Bloom, mai degrabă decât războinicul, preotul, înțeleptul sau omul de știință ce caută un adevăr, „logic", „obiectiv". O astfel de cultură s-ar lepăda de vocabularul luminismului, care conține presupozițiile întrebării lui Sandel adresate lui Berlin. Ea nu ar mai fi bântuită

de către spectre numite „relativism" și „iraționalism". O astfel de cultură nu ar asuma că o formă de viață culturală nu e mai puternică decât fundamentele sale filosofice. În schimb, ar abandona ideea unor asemenea fundamente. Ea ar privi justificarea unei societăți liberale doar ca o chestiune de comparație istorică cu alte tentative de organizare socială — acelea ale trecutului și acelea înfățișate de către autorii de utopii.

A considera suficientă o astfel de justificare ar însemna să tragem consecințele din insistența lui Wittgenstein asupra faptului că vocabularele – toate vocabularele, chiar și cele ce conțin cuvintele pe care noi le luăm cel mai în serios – sunt creații umane, unelte pentru crearea altor artefacte umane, precum poemele, societățile utopice, teoriile științifice și generațiile viitoare. Într-adevăr, ar însemna să construiești retorica liberalismului în jurul acestui gând. Aceasta ar însemna să renunți la ideea că liberalismul ar putea fi justificat, iar inamicii naziști sau marxiști ai liberalismului combătuți, prin aducerea celor din urmă cu spatele la un zid argumentativ — forțându-i să admită că libertatea liberală arc un „privilegiu moral" ce lipsește propriilor lor valori. Din punctul de vedere pe care îl recomand, orice încercare de a-ți aduce oponentul cu spatele la un zid, în acest mod, eșuează când zidul la care este condus ajunge să fie văzut ca încă un vocabular, încă un mod de a descrie lucrurile. Atunci zidul se dovedește a fi doar un decor pictat, încă o operă a omului, încă o părticică de aranjament scenic cultural. O cultură poetizată ar fi una care nu ar insista să găsim zidul real din spatele celor pictate, realele pietre de încercare ale adevărului, ca fiind opuse pietrelor de încercare ce sunt doar artefacte culturale. Ar fi o cultură care, apreciind în mod corect că *toate* pietrele de încercare sunt astfel de artefacte, ar adopta ca scop al ei crearea altor artefacte, mai variate și multicolore.

Pentru a rezuma, morala pe care aș vrea s-o extrag din discuția mea privind susținerea că poziția lui Berlin e „relativistă" este că acestei acuzații nu ar trebui să i se răspundă, ci mai degrabă să fie eludată. Noi ar trebui să învățăm să înlăturăm

întrebări precum: „Cum *ştii* că libertatea e scopul principal al organizării sociale?“ în acelaşi mod în care înlăturăm întrebări precum: „Cum *ştii* că Jones merită prietenia ta?“, sau: „Cum *ştii* că Yeats e un poet important, Hegel – un filosof important, iar Galilei – un savant important?“. Noi ar trebui să vedem în adeziunea la instituţiile sociale nu mai mult chestiuni de justificat prin referire la premise familiare, comun acceptate – însă, de asemeni, în mai mică măsură arbitrare – decât alegeri de prieteni şi eroi.[8] Astfel de alegeri nu sunt făcute prin referire la criterii. Ele nu pot fi precedate de reflecţia critică lipsită de presupoziţii, nici realizate în vreun limbaj ce nu este particular, ori în afara vreunui context istoric specific.

Când spun „Ar trebui să facem acest lucru“ sau că „nu putem“ face acel lucru, eu nu vorbesc, desigur, de pe o poziţie neutră. Vorbesc dinspre argumentaţia lui Berlin, încercând să servesc lui Berlin ca un salahor, prin îndepărtarea unora dintre buruienile filosofice. Eu nu sunt neutru — şi filosofia nu poate fi neutră în chestiuni politice de această magnitudine — mai mult decât Locke (care a creat această metaforă a „salahorului“) ar putea fi neutru între o abordare holistă şi una corpusculară. Însă, iarăşi, când spun că neutralitatea nu e un deziderat, eu nu spun aceasta dintr-o perspectivă filosofică neutră. Eu nu stabilesc întemeieri pentru liberalism pretinzând că recenta filosofie davidsoniană a limbajului ori filosofia kuhniană a ştiinţei au demonstrat că filosofii din trecut au greşit cerând neutralitate. Eu spun că Thomas Kuhn, Davidson, Wittgenstein

[8] Nu vreau să sugerez să reînviem distincţia dintre cognitiv şi noncognitiv, cu atât mai puţin să repartizăm adeziunea faţă de instituţiile sociale celei de-a doua categorii. Ca şi Davidson, susţin că distincţia dintre adevărat şi fals (sigiliul pozitiviştilor pentru „statutul cognitiv“) este la fel de aplicabilă pentru aserţiuni ca: „Yeats a fost un mare poet“ şi „Democraţia e mai bună decât tirania“, ca şi la aserţiuni ca: „Pământul se învârte în jurul Soarelui“. Punctul meu de vedere despre întrebările de forma: „Cum *ştii* că...?“, pe care le-am enumerat, este pur şi simplu că nu există un mod practicabil de a reduce la tăcere îndoiala în asemenea chestiuni. Cei ce insistă aupra unor astfel de întrebări cer o poziţie epistemică pe care nimeni nu pare s-o aibă vreodată, în legătură cu orice chestiune de importanţă morală.

și Dewey ne furnizează redescrieri ale fenomenelor familiare care, luate împreună, susțin modul lui Berlin de a descrie instituții și teorii politice alternative. Acești filosofi ajută la producerea unei redescrieri pentru liberalismul politic, dar, de asemeni, liberalismul politic ajută la furnizarea unei redescrieri a activității lor – una care ne face să vedem că nu există nici o ordine naturală a investigației filosofice. Nimic nu ne cere ca mai întâi să ne lămurim în privința limbajului, apoi în privința opiniei și cunoașterii, apoi în privința persoanei și, în sfârșit, în privința societății. Nu există nici un lucru de genul „primă filosofie" – nici metafizica, nici filosofia limbajului, nici filosofia științei. Însă, încă o dată și pentru ultima dată, afirmația despre filosofia însăși este doar încă o sugestie terminologică formulată în numele aceleiași cauze, cauza înzestrării culturii liberale contemporane cu un vocabular care este în întregime al ei, purificând-o de reziduurile unui vocabular ce s-a potrivit nevoilor din vremuri trecute.

Probabil că pot face mai acceptabilă această renegare a neutralității filosofice în interesul liberalismului politic referindu-mă, din nou, la analogia wittgensteiniană dintre vocabulare și unelte. În primul capitol am spus că, în legătură cu această comparație, problema e că persoana care proiectează o nouă unealtă poate, de obicei, să explice dinainte la ce va fi ea utilă – de ce o dorește; prin contrast, utilitatea creării unei noi forme de viață culturală, unui nou vocabular, va fi explicată numai retrospectiv. Nu putem privi creștinismul, sau newtonismul, sau mișcarea romantică, sau liberalismul politic drept unelte, deoarece suntem încă pe cale de a ne imagina cum să le folosim. Căci nu există, până acum, scopuri clar formulabile pentru care acestea să fie mijloace. Însă, o dată ce ne imaginăm cum să folosim vocabularele acestor mișcări, putem povesti o istorie a progresului, arătând cum literalizarea anumitor metafore a servit țelului de a face posibile toate lucrurile bune ce s-au întâmplat de curând. Mai mult, putem vedea acum toate aceste lucruri bune ca instanțe specifice ale unui bine mai ge-

neral, adică scopul global căruia i-a servit mişcarea. Acest ultim proces era definiţia lui Hegel pentru filosofie: „a cuprinde în gândire timpul în care trăieşti". Interpretez aceasta ca însemnând „a găsi o descriere a tuturor lucrurilor caracteristice timpului tău, pe care tu le aprobi cel mai mult, cu care te identifici în mod inflexibil, o descriere care ne va servi ca descriere a scopului pentru care dezvoltările istorice care au pregătit timpul tău au fost mijloace".

Conferind acest înţeles „filosofiei", rezultă că, aşa cum a spus Hegel, „filosofia îşi pictează cenuşiul său peste cenuşiu numai când o formă de viaţă a îmbătrânit". Creştinismul nu a ştiut că scopul său era diminuarea cruzimii, Newton nu a ştiut că scopul său era tehnologia modernă, poeţii romantici nu au ştiut că ţelul lor era să contribuie la dezvoltarea unei conştiinţe etice potrivite cu cultura liberalismului politic. Însă *noi* ştim acum aceste lucruri, căci noi, posteritatea, putem povesti acea istorie a progresului pe care nu o pot povesti cei ce fac, de fapt, progresul. Putem vedea în aceşti oameni mai degrabă creatori de unelte, decât descoperitori, deoarece noi avem o înţelegere clară a rezultatului pe care l-a produs utilizarea acestor unelte. Rezultatul suntem *noi* – conştiinţa noastră, cultura noastră, forma noastră de viaţă. Cei ce ne-au făcut posibili pe noi nu şi-ar fi putut imagina ceea ce făceau ei posibil şi nu ar fi putut descrie, de aceea, scopurile pentru care munca lor a fost un mijloc. Însă *noi* putem.

Permiteţi-mi să aplic această idee la cazul particular al relaţiei dintre liberalismul politic şi raţionalismul luminismului. Această relaţie era subiectul lui Horkheimer şi Adorno, în *Dialectica luminismului* (*Dialectic of Enlightenment*). Ei au subliniat în mod corect, cred eu, că forţele eliberate de către luminism au subminat propriile convingeri ale luminismului. Ceea ce ei au numit „raţionalitatea dizolvantă" a Luminismului a subminat, în ultimele două secole de triumf al ideilor Luminismului, ideile de „raţionalitate" şi de „natură umană" pe care secolul al optsprezecelea le-a luat drept bune. Ei au tras con-

cluzia că liberalismul este acum falit din punct de vedere intelectual, privat de fundamente filosofice și că societatea liberală este falită din punct de vedere moral, privată de liantul social.

Această inferență a fost o greșeală. Horkheimer și Adorno au presupus că termenii în care cei ce inițiază o dezvoltare istorică și-au descris demersul rămân termenii care o descriu în mod corect, iar apoi au dedus că disoluția acelei terminologii privează rezultatele acelei dezvoltări de dreptul sau de posibilitatea de a exista în continuare. Aproape niciodată nu se întâmplă așa. Dimpotrivă, termenii folosiți de către fondatorii unei noi forme de viață culturală vor consta, în mare parte, din împrumuturi din vocabularul culturii pe care ei speră s-o înlocuiască. Abia când noua formă a îmbătrânit, când a devenit ea însăși ținta atacurilor din partea avangardei, va începe să se contureze terminologia acelei noi culturi. Terminologia în care o cultură matură compară alte culturi, în mod discriminatoriu, cu ea însăși, în care își conturează apologetica nu pare a consta în termenii ce au fost folosiți pentru a produce nașterea ei.

Horkheimer și Adorno oferă o expunere admirabilă a modului în care fundamentele filosofice ale societății, pe care ei le văd ca instrumente lingvistice de dominație de către stăpânitori, sunt subminate de scepticismul luminist. Așa cum spun ei:

> În final, luminismul a folosit nu doar simbolurile [uniunii sociale], ci și succesorii acestora, conceptele universale, și nu a lăsat nici o reminiscență a metafizicii... Situația conceptelor, când sunt confruntate cu luminismul, e ca aceea a oamenilor cu posibilități financiare private față de trusturile industriale: nici unul nu se poate simți în siguranță.[9]

Printre distincțiile ce au fost incapabile să reziste acestei disoluții se află: „validitate absolută vs. validitate relativă" și: „moralitatea ca opusă înțelepciunii practice". După cum spun

[9] Max Horkheimer și Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, New York, Seabury Press, 1972, p. 23.

Horkheimer şi Adorno, spiritul luminismului dictează că „fiecare viziune teoretică specifică sucombă criticii distructive că este doar o opinie – până când chiar şi noţiunile de spirit, de adevăr şi, într-adevăr, Luminismul însuşi au devenit magie animistă“[10]. Această idee poate fi formulată în jargonul meu spunând că fiecare viziune teoretică specifică ajunge să fie văzută ca încă un vocabular, încă o descriere, ca încă un mod de a vorbi.

Horkheimer şi Adorno au gândit că, probabil, acea civilizaţie nu va putea supravieţui acelui proces şi nu au avut de sugerat nimic util, cu excepţia a ceea ce Ricoeur a desemnat în mod potrivit drept „hermeneutica suspiciunii“ – adică permanenta conştiinţă a faptului că orice propunere teoretică nouă era pasibilă de a fi încă o scuză pentru menţinerea status quo-ului. Ei au spus că „dacă luarea în considerare a aspectului distructiv al progresului este lăsată în seama inamicilor săi, gândirea pragmatizată în mod orbeşte îşi pierde calitatea sa de a transcende şi relaţia sa cu adevărul“[11]. Însă, pentru prietenii progresului, ei nu au avut nici o sugestie. Ei nu au avut nici o viziune utopică a unei culturi care ar fi capabilă să încorporeze şi să facă uz de o înţelegere a caracterului dizolvant al raţionalităţii, a caracterului autodistructiv al luminismului. Ei nu au încercat să arate cum ar putea „gândirea pragmatizată“ să înceteze a fi oarbă şi să devină clarvăzătoare.

Şi totuşi, diferiţi alţi autori – oameni care au vrut să reţină liberalismul luminismului şi în acelaşi timp să abandoneze raţionalismul luminismului – au făcut exact acel lucru. John Dewey, Michael Oakeshott şi John Rawls au contribuit cu toţii la subminarea unui set de concepte transistorice „absolut valide“, concepte ce ar servi ca „fundamente filosofice“ ale liberalismului, însă fiecare s-a gândit la această subminare ca la un mod de a întări instituţiile liberale. Ei au argumentat că insti-

[10] Ibid., p. 11.
[11] Ibid., p. XIII.

tuțiile liberale ar fi toate mai bune dacă ar fi eliberate de nevoia de a se apăra în termenii unor astfel de fundamente – mai bune pentru că nu ar mai trebui să răspundă la întrebarea: „În ce constă statutul privilegiat al libertății?". Toți trei ar recunoaște cu plăcere că o justificare circulară a practicilor noastre, o justificare ce face ca o trăsătură a culturii noastre să arate bine prin invocarea a încă uneia, ori comparând cultura noastră cu altele într-un mod ce o favorizează, prin referirea la propriile standarde, este singurul tip de justificare pe care-l vom obține. Eu sugerez să vedem în autori ca aceștia triumful auto-anulării și auto-împlinirii luminismului. Pragmatismul lor este antitetic față de raționalismul luminist, deși el însuși a fost făcut posibil (într-o bună tradiție dialectică) numai prin acel raționalism. El poate servi ca vocabularul unui liberalism luminist matur (descientizat, desfilosofizat).

Permiteți-mi să citez câte un pasaj mostră din fiecare dintre acești trei autori, ca niște invocări ale pozițiilor lor. Dewey reia definiția dată de Hegel filosofiei, atunci când spune:

> „Când e cunoscut faptul că, sub masca unui discurs despre realitatea ultimă, filosofia s-a preocupat de valorile prețioase încrustate în tradițiile sociale, că ea a izvorât dintr-o confruntare a finalităților sociale și dintr-un conflict al instituțiilor moștenite cu tendințele contemporane incompatibile, se va vedea că sarcina filosofiei viitoare e de a clarifica ideile oamenilor prin raportare la luptele sociale și morale ale vremii lor"[12].

În ale sale „Prelegeri Dewey", Rawls se face ecoul atât al lui Berlin, cât și al lui Dewey, când spune:

> „Ceea ce justifică o concepție asupra dreptății nu este faptul de a fi adevărată în raport cu una anterioară și dată nouă, ci este congruența ei cu înțelegerea noastră mai profundă în legătură cu noi înșine și cu aspirațiile noastre, precum și

[12] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1948, p. 26.

> înțelegerea de către noi a faptului că, dată fiind istoria noastră și tradițiile încrustate în viața noastră publică, e doctrina cea mai rezonabilă pentru noi"[13].

În sfârșit, Oakeshott scrie, într-o frază pe care ar fi putut s-o scrie la fel de bine și Dewey:

> „O moralitate nu e nici un sistem de principii generale, nici un cod de reguli, ci o limbă vernaculară. Principiile generale și chiar regulile pot fi derivate din ea, dar (ca și alte limbi) ea nu e creația gramaticienilor: ea e creată de către vorbitori. Ceea ce trebuie învățat într-o educație morală nu este o teoremă precum aceea că o conduită bună înseamnă să acționezi corect ori să fii caritabil, nu este nici o regulă precum: „să spui totdeauna adevărul", ci este modul de a vorbi limba în mod inteligent. ... Ea nu e un dispozitiv pentru formularea judecăților despre conduită sau pentru rezolvarea așa-numitelor probleme morale, ci o practică în ai cărei termeni să gândești, să alegi, să acționezi și să te exprimi"[14].

Acest citat din Oakeshott îmi oferă o bază de susținere pentru a explica de ce cred eu că distincția dintre moralitate și înțelepciunea practică, ca și termenul însuși de „moral" nu mai sunt foarte utile. Argumentul meu se îndreaptă spre afirmația antikantiană familiară, pe care Oakeshott o ia aici drept bună, că „principiile morale" (imperativul categoric, principiul utilitarist etc.) au un sens doar în măsura în care încorporează referința tacită la un șir întreg de instituții, practici și vocabulare de deliberare morală și politică. Ele sunt evocări, abrevieri pentru asemenea practici, și nu justificări pentru asemenea practici. În cazul cel mai bun, ele sunt ajutoare pedagogice în vederea dobândirii unor asemenea practici. Această idee este comună

[13] John Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, 1980, 519.

[14] Michael Oakeshott, *Of Human Conduct*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 78-79.

lui Hegel și criticilor recenți ai filosofiei convenționale morale și a dreptului, precum Annette Baier, Stanley Fish, Jeffrey Stout, Charles Taylor și Bernard Williams.[15] Dacă accepți această idee, vei pune în mod natural întrebarea: „De vreme ce opoziția kantiană clasică dintre moralitate și înțelepciune practică era formulată exact în termenii opoziției dintre un apel la principiu și un apel la eficiență, are vreun sens păstrarea termenului de „moralitate", o dată ce abandonăm noțiunea de „principiu moral"?

Oakeshott, urmându-l pe Hegel, sugerează răspunsul: Putem păstra noțiunea de „moralitate" în măsura în care putem înceta să concepem moralitatea ca pe vocea părții divine din noi înșine și, în schimb, să o concepem ca pe vocea noastră ca membri ai unei comunități, ca vorbitori ai unui limbaj comun. Putem păstra distincția moralitate-înțelepciune practică, dacă o concepem nu ca pe diferența dintre un apel la necondiționat și un apel la condiționat, ci ca pe diferența dintre un apel la interesele comunității noastre și apelul la propriile interese private, ce pot fi în conflict. Importanța acestei schimbări este că face cu neputință să se pună întrebarea: „Este societatea noastră o societate morală?". Face cu neputință să gândești că există ceva ce se impune comunității mele, așa cum comunitatea mi se impune mie, o comunitate mai mare numită „umanitate", care are o natură intrinsecă. Această schimbare este în acord cu ceea ce Oakeshott numește o *societas*, ca opusă unei *universitas*, unei societăți concepute mai degrabă ca un grup de persoane excentrice colaborând în scopuri de protecție mutuală, decât ca un grup de spirite asemănătoare, unite printr-un țel comun.

Răspunsul lui Oakeshott coincide cu teza lui Wilfrid Sellars că moralitatea e o chestiune ce privește ceea ce el numește

[15] Este, desigur, și o idee familiară lui Marx și marxiștilor. Totuși, din păcate, ideea e distorsionată la acești autori printr-o distincție vagă între „ideologic" și o formă de gândire (a marxiștilor înșiși) care scapă de la a fi „ideologic". Despre inutilitatea noțiunii de „ideologie" vezi Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

„intențiile-referitoare-la-noi" („*we-intentions*"), că înțelesul central pentru „acțiune imorală" este „tipul de lucru pe care *noi* nu îl facem".[16] Conform acestei prezentări, o acțiune imorală este tipul de lucru care, dacă se întâmplă să fie făcut, e făcut numai de către animale, sau de către oameni din alte familii, triburi, culturi, ori epoci istorice. Dacă e făcut de către unul dintre noi, sau dacă e făcut în mod repetat de către unul dintre noi, atunci acea persoană încetează să fie unul dintre noi. Ea devine un paria, cineva care nu vorbește limbajul nostru, chiar dacă se poate să fi părut, cândva, că face asta. Potrivit lui Sellars, ca și lui Hegel, filosofia morală ia forma unui răspuns la întrebarea: „Cine suntem «noi», cum am ajuns noi să fim ceea ce suntem și ce am putea noi deveni?", mai degrabă decât un răspuns la întrebarea: „Ce reguli ar trebui să-mi dicteze acțiunile?". Cu alte cuvinte, filosofia morală ia mai degrabă forma narațiunii istorice și a speculației utopice, decât a unei căutări de principii generale.

Acest mod Oakeshott-Sellars de a privi moralitatea ca pe un set de practici, practicile *noastre*, face să fie vie diferența dintre concepția moralității ca voce a unei porțiuni divinizate a sufletului nostru, și ca voce a unui artefact uman contingent, o comunitate ce s-a format supusă vicisitudinilor timpului și întâmplării, adică drept încă unul din „experimentele" Naturii. Acest mod de a privi face să fie clar de ce distincția moralitate-înțelepciune practică se prăbușește când încercăm să o transformăm în întrebări de tipul dacă liantul ce unește societatea noastră e, în natura lui, „moral" sau „practic". Distincția are sens doar pentru indivizi. Ea ar avea sens pentru societăți doar dacă „umanitatea" ar avea o natură în plus și deasupra diferitelor forme de viață pe care istoria le-a clădit până acum. Însă, dacă cerințele unei moralități sunt cerințele unui limbaj și dacă limbajele sunt mai degrabă contingențe istorice, decât încercări de

[16] Vezi Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, cap. 6 și 7. Eu revin la această idee în capitolul 9.

a prinde forma adevărată a lumii ori a sinelui, atunci „a-ți susține neclintit convingerile morale" înseamnă a te identifica pe tine cu o astfel de contingență.

Acum să încerc să asociez această idee cu susținerea mea de mai înainte, că eroii societății liberale sunt poeții puternici și revoluționarii utopici. O astfel de sinteză va părea paradoxală și sortită eșecului, dacă te gândești la poet sau la revoluționar ca la un „înstrăinat". Este ideea că cei ce sunt înstrăinați sunt oameni care protestează, în numele umanității, față de restricțiile sociale arbitrare și inumane. Ceea ce ar putea fi înlocuit cu ideea că poetul și revoluționarul protestează, în numele societății înseși, față de acele aspecte ale societății care sunt inadecvate propriei ei imagini.

Această înlocuire pare să anuleze diferența dintre revoluționar și reformator. Dar poți defini societatea liberală *ideală* ca una în care această diferență *este* anulată. O societate liberală este una ale cărei idealuri pot fi îndeplinite mai degrabă prin persuasiune decât prin forță, mai degrabă prin reformă decât prin revoluție, prin confruntările libere și deschise ale practicilor prezente, lingvistice și de alt fel, cu sugestii pentru noi practici. Însă asta înseamnă a spune că o societate liberală ideală e una care nu are nici un obiectiv, cu excepția libertății, nici un țel, cu excepția disponibilității de a vedea cum decurg asemenea confruntări și de a aștepta rezultatul. Ea nu are nici un țel, cu excepția faptului că ușurează viața poeților și revoluționarilor, în timp ce văd că aceștia îngreunează viața altora, doar prin cuvinte și nu prin fapte. E o societate al cărei erou e poetul puternic și revoluționarul, deoarece ea recunoaște că este ceea ce este, că are moralitatea pe care o are, că vorbește limbajul pe care-l vorbește nu pentru că el aproximează voința lui Dumnezeu, ori natura omului, ci pentru că anumiți poeți și revoluționari din trecut au vorbit așa cum au vorbit.

A-ți vedea limbajul, conștiința, moralitatea și speranțele cele mai înalte drept produse contingente, drept realizări literale

a ceea ce cândva au fost metafore produse întâmplător, înseamnă să adopți o identitate de sine potrivită pentru calitatea de cetățean într-un astfel de stat liberal ideal. De aceea, cetățeanul ideal al unui asemenea stat ideal ar fi cel care ar considera întemeietorii și susținătorii societății sale ca fiind mai degrabă astfel de poeți, decât ca fiind oameni ce au descoperit, ori au perceput în mod clar adevărul despre lume sau despre umanitate. Cetățeanul însuși ar putea sau nu să fie un poet, ar putea sau nu să-și găsească propriile metafore pentru propriile fantezii idiosincrazice, ar putea sau nu să aibă conștiința acelor fantezii. Însă el va fi în măsură suficientă un freudian de simț comun pentru a-i vedea pe întemeietorii și reformatorii societății, pe legislatorii recunoscuți ai limbajului său și, prin aceasta, ai moralității sale — drept oameni care se întâmplă să găsească cuvinte ce vin în întâmpinarea fanteziilor sale, metafore ce se întâmplă să răspundă la nevoile resimțite vag de către restul societății. El va fi destul de bloomian de simț comun pentru a lua de bun faptul că artistul revoluționar și omul de știință revoluționar — și nu artistul academic și omul de știință obișnuit – sunt cei ce exemplifică cel mai clar virtuțile pe care el speră că societatea lui le va încorpora.

Pentru a rezuma, cetățenii utopiei mele liberale ar fi oameni care ar avea un simț al contingenței limbajului în care înfăptuiesc deliberarea morală și, în acest fel, a conștiințelor lor, a comunității lor. Ei ar fi ironiști liberali – oameni care ar satisface criteriul de civilizație al lui Schumpeter, oameni care ar asocia angajamentul cu simțul contingenței propriului lor angajament. Voi încheia acest capitol încercând să conturez mai precis figura ironistului liberal, prin punerea în contrast a viziunii mele cu viziunile a doi filosofi cu care sunt de acord în mare măsură, dar ale căror viziuni diferă de a mea, în sensuri opuse. Pentru a exprima diferențele în mod schematic: Michel Fou-

cault e un ironist care nu e dispus să fie un liberal, în timp ce Jurgen Habermas e un liberal care nu e dispus să fie un ironist.

Atât Foucault, cât și Habermas sunt, precum Berlin, critici ai încercărilor tradiționale kantiene și platoniciene de a pune în evidență o componentă centrală a sinelui. Ambii îl văd pe Nietzsche ca fiind important prin opera lui critică. Foucault îl vede pe Nietzsche ca pe autorul care l-a învățat să evite tentativa unei perspective supraistorice, tentativa de a găsi origini atemporale, auutorul care l-a învățat să fie mulțumit cu o narațiune genealogică a contingențelor.[17] Nietzsche l-a învățat, de asemenea, să privească cu atenție liberalismul – să vadă, în spatele noilor libertăți pe care le-a adus democrația politică, noile forme de constrângere pe care le-au impus societățile democratice.

Însă, în timp ce Foucault îl ia pe Nietzsche drept sursă de inspirație, Habermas, deși e de acord cu critica nietzscheeană a „subiectului centrat pe rațiune", o viziune proprie raționalismului tradițional, îl vede ca ducându-ne într-un impas. Habermas consideră că Nietzsche face să fie clar falimentul țelurilor ce țin de „emanciparea" umană, a ceea ce Habermas numește „filosofia subiectivității" (în linii mari, încercarea de a țese obligația morală din propria noastră substanță, de a găsi în profunzimea noastră, dincolo de contingențele istorice și de accidentele socializării, originile responsabilității noastre față de alții). Habermas, ca și Nietzsche, spune: „Critica modernității [adică încercarea de a ne împăca în privința pierderii genurilor de coeziune socială ce se găseau în societățile premoderne][18] se dispensează, pentru prima dată, de reținerea unui conținut

[17] Vezi escul lui Foucault, „Nietzsche, Gencalogy History", în cartea sa, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, Ithaca, N. Y., Cornell Universily Press, 1977, în special pp. 146, 152-153.

[18] Vezi Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, p. 139: „Începând de la sfârșitul secolului al optsprezecelea, discursul modernității a avut o singură temă, indiferent sub ce titluri noi: trezirea forțelor coeziunii sociale, privatizării și ale eliberării – pe scurt, deformarea unui praxis cotidian raționalizat unilateral, care evocă nevoia de ceva echivalent cu puterea unificatoare a religiei."

emancipator."[19] Habermas consideră acest refuz al încercării de emancipare ca fiind moştenirea lăsată de Nietzsche lui Heidegger, Adorno, Derrida şi Foucault – o moştenire dezastruoasă, una care a făcut reflecţia filosofică să fie, în cel mai bun caz, irelevantă şi, în cel mai rău caz, antagonică faţă de speranţa liberală. Habermas îi consideră pe aceşti gânditori – teoreticieni devoraţi de propria lor ironie – ca reprezentând un fel de *reductio ad absurdum* a filosofiei subiectivităţii.

Propria reacţie a lui Habermas la Nietzsche este să încerce să submineze atacul lui Nietzsche îndreptat împotriva tradiţiilor noastre religioase şi metafizice, prin înlocuirea „filosofiei subiectivităţii" cu o „filosofie a intersubiectivităţii" – înlocuind vechea „concepţie a subiectului centrat pe «raţiune»", împărtăşită de către Kant şi Nietzsche, cu ceea ce Habermas numeşte „raţiunea comunicativă". Habermas face aici aceeaşi mişcare ca şi Sellars: ambii filosofi încearcă să interpreteze raţiunea mai degrabă ca internalizare a normelor sociale decât ca o componentă inerentă a sinelui uman. Habermas vrea să „întemeieze" instituţiile democratice în acelaşi mod în care a sperat Kant – dar să realizeze mai bine acest obiectiv prin invocarea unei noţiuni a"comunicării libere de dominaţie", care să înlocuiască „respectul pentru demnitatea umană" ca semnul sub care societatea va deveni mai cosmopolită şi democratică.

Reacţia lui Foucault la încercări ca cele ale lui Habermas, Dewey şi Berlin – încercări de a construi o filosofie în jurul nevoilor unei societăţi democratice – este de a sublinia dezavantajele acestei societăţi, modurile în care ea *nu* lasă loc pentru autocreaţie, pentru proiecte private. Ca şi Habermas şi Sellars, el acceptă viziunea lui Mead potrivit căreia sinele e o creaţie a societăţii. Spre deosebire de ei, el nu e pregătit să admită că eurile formate de societăţile liberale moderne sunt mai bune decât eurile create de societăţile mai timpurii. O mare parte a operei lui Foucault – în opinia mea, cea mai valoroasă –

[19] Ibid., p. 94.

constă în a arăta cum modelele de aculturație caracteristice societăților liberale au impus membrilor lor genuri de constrângeri la care nici măcar nu au visat societățile mai vechi, premoderne. El nu este totuși dispus să vadă aceste constrângeri ca fiind compensate printr-o descreștere a suferinței, tot atât de puțin cât era Nietzsche dispus să vadă resentimentul „moralei sclavului" ca fiind compensat printr-o asemenea descreștere.

Dezacordul meu cu Foucault apare în legătură cu afirmația că această descreștere compensează, în fapt, acele constrângeri. Sunt de acord cu Habermas că relatarea lui Foucault despre modul în care puterea a configurat subiectivitatea noastră contemporană „elimină toate aspectele sub care erotizarea și internalizarea naturii subiective au însemnat, de asemeni, și un câștig în libertate și expresie."[20] Ceea ce e mai important, este, cred, că societatea liberală contemporană conține deja instituțiile necesare propriei îmbunătățiri – o îmbunătățire ce poate îmblânzi pericolele pe care le vede Foucault. Într-adevăr, bănuiala mea e că gândirea socială și politică vestică s-ar fi putut să fi cunoscut perioada ultimei revoluții *conceptuale* de care are nevoie.[21] Sugestia lui J. S. Mill ca guvernele să se dedice optimizării echilibrului dintre a renunța la amestecul în viața privată a oamenilor și a preveni suferința mi se pare a fi aproape ultimul cuvânt. Indicațiile cu privire la cine este făcut să sufere pot fi lăsate în seama presei libere, a unor universități libere, a unei opinii publice luminate – de pildă, prin cărți

[20] Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* p. 292. Reproșul lui Habermas este ecoul celor ale lui Michael Walzer și Charles Taylor. Vezi eseurile lor în *Foucault: A Critical Reader,* ed. David Couzens Hoy, Oxford, Blackwell, 1986. Eu formulez reproșuri asemănătoare în „Moral Identity and Private Autonomy", în *Foucault,* ed. Francois Ewald, Paris, Editions du Seuil (sub tipar).

[21] Desigur, aceasta nu înseamnă a spune că lumea a suportat ultima revoluție *politică* de care are nevoie. E greu de imaginat o diminuare a cruzimii în țări precum Africa de Sud, Paraguay și Albania fără o revoluție violentă. În asemenea țări, însă, virtutea relevantă este curajul brut (ca acela al liderilor COSATU sau al semnatarilor Cartei 77), și nu abilitatea reflexivă ce aduce contribuții la teoria socială. În asemenea locuri, tipul de „demascare" la care se pricepe atât de bine Foucault este irelevant. Căci acolo puterea se arată în toată goliciunea ei și nimeni nu-și face vreo iluzie.

precum *Histoire de la folie à l'âge classique* şi *Surveiller et punir*, la fel de bine ca şi prin cele precum *Germinal*, *Black Boy*, *The Road to Wigan Pier* şi *1984*.

Oricum, Foucault împărtăşeşte cu Marx şi Nietzsche convingerea că noi am mers prea departe cu reforma muncii, că e necesară o convulsie, că imaginaţia şi voinţa noastră sunt atât de limitate prin socializarea pe care am primit-o, încât nu suntem măcar capabili să propunem o alternativă la societatea pe care o avem acum.[22] El nu era dispus să se considere pe sine ca vorbind în calitate de membru al *oricărei* entităţi desemnate prin expresia „noi", şi cu atât mai puţin să folosească expresia „noi, liberalii" aşa cum fac eu. După cum a spus:

> „Eu nu fac apel la nici un «noi» – la nici unul din acei «noi» al căror consens, ale căror valori, ale căror tradiţii constituie cadrul pentru o gândire şi definesc condiţiile în care ea poate fi validată. Însă problema este tocmai de a decide dacă e potrivit, de fapt, să te plasezi în interiorul unui «noi» pentru a aserta principiile pe care le recunoşti şi valorile pe care le accepţi; sau dacă nu e necesar, mai degrabă, să faci posibilă formarea viitoare a unui «noi», prin elaborarea problemei".[23]

Într-adevăr, aceasta este problema. Însă eu nu sunt de acord cu Foucault în chestiunea dacă e necesar să se formeze un nou „noi". Dezacordul meu principal faţă de el este exact asupra chestiunii dacă „noi, liberalii" este ceva destul de bun sau nu.[24]

---

[22] Foucault a spus odată, într-un interviu: „Cred că a imagina încă un sistem înseamnă a extinde participarea noastră în cadrul sistemului existent" (*Language, Counter-Memory, Practice*, p. 230.

[23] *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York, Pantheon, 1984, p. 385. Citatul este dintr-o conversaţie cu Rabinow.

[24] Sunt de acord cu Foucault că formarea unui nou „noi" poate, într-adevăr, să rezulte din punerea întrebării corecte. În secolul al şaptesprezecelea, o comunitate de intelectuali a fost constituită prin întrebarea lui Galilei: „Este o anume mişcare mai «naturală» decât oricare alta?". O altă comunitate a fost constituită prin întrebarea lui

Foucault nu ar aprecia sugestia mea că scrierile lui pot fi asimilate într-o cultură politică liberală, reformatoare. Cred că o parte din explicația reacției lui ar fi că, în ciuda acordului lui cu Mead, Sellars și Habermas că sinele, subiectul uman, e pur și simplu ceea ce acculturația face din acesta, el gândește, totuși, în termenii a ceva aflat adânc în ființele umane, ceva ce este deformat prin acculturație. O parte a probei în sprijinul acestei afirmații este că Foucault e în mod vizibil reticent să recunoască faptul că (după cum voi argumenta în capitolul 4) nu există un lucru precum „limbajul celui oprimat". Din când în când, el sugerează că vorbește „pentru" alienatul mintal, sau că opera lui dezvăluie „cunoașteri subjugate, blocuri de cunoaștere istorică ce au fost prezente, dar deghizate în corpul teoriei funcționaliste și sistematizatoare".[25]

Multe pasaje din Foucault, inclusiv acela despre „noi", citat înainte, exemplifică ceea ce Bernard Yack a numit „dorul de revoluție totală" și „cerința ca autonomia noastră să fie întruchipată în instituțiile noastre".[26] Exact acest tip de aspi-

---

Marx: „este statul ceva mai mult decât comitetul executiv al burgheziei?". Însă formarea noilor comunități nu e mai mult un scop în sine decât este revoluția politică. Pe de altă parte, extinderea ariei prezentului nostru „noi" este unul din cele două proiecte pe care un liberal ironist le consideră a fi scopuri în sine, celălalt fiind inventarea de sine. (Dar, desigur că prin „scop în sine" înțelege doar „proiect pe care eu nu mi-l pot imagina ca fiind apărat pe baza unui argument noncircular.")

[25] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, Brighton, Harvester Press, 1980, p. 82. Habermas comentează acest pasaj (*The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 279-280.) Sunt de acord cu el că acesta exemplifică încercarea lui Foucault de a evita dificultăți autoreferențiale, prin „singularizarea genealogiei ideilor lui față de tot restul științelor umane, într-un fel de este reconciliabil cu presupozițiile fundamentale ale propriei lui teorii". Sunt de acord și că încercarea eșuează.

[26] Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1986, p. 385. Yack produce un foarte bun argument pentru susținerea lui că ideea a ceva profund uman, pe care societatea l-a deformat, vine de la Rousseau, prin intermediul încercării lui Kant de a vedea o porțiune a sinelui ca fiind în afara naturii. Naturalizarea de către Sellars a distincției obligație-bunăvoință, ca și viziunea lui Mead asupra sinelui ajută să smulgi rădăcinile tentației – tipice pentru radicalismul contemporan – de a vedea „societatea" ca ceva dezumanizant *într-un mod intrinsec*.

rație cred eu că ar trebui rezervată vieții personale pentru cetățenii unei democrații liberale. Tipul de autonomie pe care o caută ironiștii creatori de sine precum Nietzsche, Derrida, sau Foucault nu este tipul de lucru ce *ar putea* vreodată să fie întruchipat în instituțiile sociale. Autonomia nu e ceva pe care toate ființele umane îl au în ele însele și pe care societatea îl poate elibera, încetând să-i mai reprime pe aceștia. Este ceva pe care anumite ființe umane speră să-l atingă prin autocreație și pe care câteva reușesc chiar să îl realizeze. Dorința de a fi autonom nu e relevantă pentru dorința liberalului de a evita cruzimea și suferința – o dorință pe care Foucault a împărtășit-o, chiar dacă nu a fost dispus să o exprime în aceşti termeni.

Majoritatea ironiștilor limitează această aspirație la sfera privată, așa cum a făcut-o Proust și așa cum ar fi trebuit să o facă Nietzsche și Heidegger (cum argumentez eu în capitolul 5). Foucault nu a fost mulțumit să se limiteze la această sferă. Habermas o ignoră, ca fiind irelevantă pentru scopurile sale. Compromisul susținut în această carte ajunge la a spune: *Apropriază-ți* încercarea de autenticitate și puritate nietzscheeano-sartriano-foucauldiană, pentru a preveni alunecarea ta într-o atitudine politică ce te va conduce la a crede că există vreun țel social mai important decât evitarea cruzimii.

Așadar, cam atât despre dezacordul meu față de încercarea lui Foucault de a fi un ironist, fără a fi un liberal. Dezacordul meu față de încercarea lui Habermas de a fi un liberal, fără a fi un ironist, devine evident când realizezi cât de profund i-ar displace lui Habermas susținerea mea că o utopie liberală ar fi o cultură *poetizată*. Habermas vede discursul meu estetizant despre metaforă, noutatea conceptuală și autoinventarea ca o preocupare nefericită pentru ceea ce el numește „funcția limbajului de dezvăluire a lumii", ca fiind opusă propriei sale „funcții de rezolvare a problemelor" din interiorul „praxisului intramundan". El e neîncrezător în exaltarea primei funcții, pe care o întâlnește la figuri neo-nietzscheene precum Heidegger și Foucault. El crede că încercarea lui Castoriadis de a invoca

această funcție în lucrarea sa, *Imaginary Institution of Society*, e la fel de dubioasă.[27]

Habermas e dispus să recunoască punctul de vedere kuhnian că „limbajele specifice ale științei și tehnologiei, dreptului și moralității, economiei, științei politice etc. ...există în afara puterii revitalizante a tropilor metaforici."[28] Însă el crede că eu merg prea departe – periculos de departe – când sugerez că „știința și moralitatea, economia și politica sunt supuse unui proces de protuberanțe creatoare de limbaj, *exact în același fel* ca și arta și filosofia."[29] El vrea ca dezvăluirea lumii să fie totdeauna verificată pentru „validitate", împotriva practicii intramundane. El vrea să existe practici *argumentative* realizate în „culturi experte" ce nu pot fi răsturnate prin dezvăluirea incitantă, romantică, a lumilor noi. El se teme mai mult de tipul de nimicire „romantică" a instituțiilor consacrate, exemplificată prin Hitler și Mao, decât de efectul sufocant a ceea ce Dewey a numit „crusta convenției" (de exemplu efectul posibil sufocant al diviziunilor tradiționale dintre „sferele culturii"). El este mai temător față de cei care, ca și Foucault, doresc să-și vadă propria autonomie reflectată în instituții, decât față de lucrul de care s-a temut Foucault – de abilitatea „culturilor experte" în a exercita „puterea brută" (*biopower*).[30]

---

[27] Vezi, de pildă, modul cum tratează Habermas ideea lui Castoriadis despre „transparența de sine a unei societăți ce nu-și ascunde originea imaginară sub proiecțiile extrasocietale și se cunoaște pe sine în mod explicit, ca o societate ce se auto-instituie" (*The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 318). Habermas ne critică atât pe mine, cât și pe Castoriadis pentru complacerea în *Lebensphilosophie* (filosofia vieții – n.trad.); această acuzație înseamnă, în mare, că noi doi vrem mai degrabă să poetizăm, decât să raționalizăm. Pentru propria mea viziune (evident, mai binevoitoare) despre Castoriadis, vezi eseul meu, „Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future", *Northwestern University Law Review* (sub tipar).

[28] Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 209.

[29] Ibid., p. 206. Citatul este relatarea lui Habermas despre esența unui articol al meu, numit „Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry II*, 1984, 1-23 – o relatare care spune că eu am lăsat „vederile lucide ale pragmatismului" să fie umbrite de „patosul nietzscheean al unei *Lebensphilosophie* ce a făcut cotitura lingvistică."

[30] Totuși, Habermas nu e deloc neatent față de cel de-al doilea pericol, pe care el l-a diagnosticat drept „colonizarea lumii vii". (Vezi cartea lui, *Theory of Communicative Action*, vol. 2, pp. 391-396.

Reacţia lui Habermas la ambele tipuri de temeri este, totuşi, aceeaşi. El crede că pericolele din ambele părţi pot fi evitate, dacă deciziile privind schimbările în politicile şi instituţiile publice sunt luate în urma unui proces de „comunicare liberă de dominaţie". Aceasta mi se pare o bună ocazie pentru a exprima din nou susţinerea liberală tradiţională că singurul mod de a evita perpetuarea cruzimii în instituţiile sociale e de a maximiza calitatea educaţiei, libertatea presei, şansa educaţională, şansele de a exercita o influenţă politică şi altele de acest gen. Aşadar diferenţa dintre încercarea lui Habermas de a reconstrui o formă de raţionalism şi recomandarea mea că ar trebui poetizată cultura nu este oglindită în vreun dezacord politic. Noi nu suntem în dezacord în privinţa valorii instituţiilor democratice tradiţionale, sau în privinţa tipurilor de îmbunătăţiri de care au nevoie aceste instituţii, sau în privinţa a ceea ce contează ca „eliberare de sub dominare". Diferenţele noastre privesc *numai* imaginea de sine pe care ar trebui s-o aibă o societate democratică, retorica pe care ar trebui s-o folosească pentru a-şi exprima speranţele. Spre deosebire de diferenţele mele politice faţă de Foucault, diferenţele mele faţă de Habermas sunt ceea ce se cheamă, adesea, diferenţe „doar filosofice".

Habermas consideră esenţial pentru o societate democratică faptul ca imaginea de sine a ei să întruchipeze universalismul, ca şi o formă de raţionalism, o formă a luminismului. El vede teoria sa despre „raţiunea comunicativă" ca un mod de a aduce la zi raţionalismul. Eu nu vreau să aduc la zi nici universalismul, nici raţionalismul, ci să le dizolv pe ambele şi să le înlocuiesc cu altceva. Eu văd astfel înlocuirea de către Habermas a „raţiunii centrate pe subiect" prin „raţiunea comunicantă" ca un mod înşelător de a exprima acelaşi lucru pe care l-am susţinut şi eu: o societate liberală e una care se mulţumeşte să numească „adevărat" (sau „drept", sau „just") orice se întâmplă să fie rezultatul comunicării nedistorsionate, orice opinie ce câştigă într-o confruntare liberă şi deschisă. Această înlocuire duce până la părăsirea imaginii unei armonii prestabilite între

subiectul uman și obiectul cunoașterii, și prin aceasta la abandonarea problematicii epistemologico-metafizice tradiționale.

Habermas e dispus să abandoneze cea mai mare parte a acelei problematici. Însă, chiar și după ce a făcut aceasta, el insistă totuși în a vedea procesul comunicării nedistorsionate drept convergent, și în a vedea această convergență ca o garanție a „rațională tății" unei asemenea comunicări. Diferența ce rămâne între mine și Habermas constă în faptul că universalismul lui îl face să înlocuiască întemeierea anistorică cu o astfel de convergență, în timp ce insistența mea asupra contingenței limbajului mă face bănuitor chiar în legătură cu ideea unei „validități universale" la care o asemenea convergență e de presupus să subscrie. Habermas vrea să păstreze povestea tradițională (comună lui Hegel și Peirce) a unei apropieri asimptotice de *foci imaginarii*. Eu vreau să înlocuiesc aceasta cu o poveste a disponibilității crescânde de a coabita cu pluralitatea și de a înceta să cerem validitate universală. Eu vreau să văd că s-a ajuns în mod liber la un acord cu privire la modul de a înfăptui scopuri comune (de exemplu predicția și controlul comportamentului atomilor sau oamenilor, egalizarea șanselor la viață, descreșterea cruzimii), dar vreau să văd aceste scopuri comune pe fundalul unui simț crescut al diversității radicale a scopurilor private, al caracterului radical poetic al vieților individuale, ca și al fundamentelor doar poetice ale „conștiințci-referitoare-la-noi" („we-consciousnes"), ce se află în spatele instituțiilor noastre sociale.

Abandonarea universalismului e modul meu de a face dreptate susținerilor acelor ironiști față de care Habermas e bănuitor: Nietzsche, Heidegger, Derrida. Habermas îi privește pe acești oameni din punctul de vedere al nevoilor publice. Sunt de acord cu Habermas că, în calitate de filosofi *ai politicii*, ei sunt în cel mai bun caz inutili și în cel mai rău caz periculoși, însă vreau să insist asupra rolului pe care ei și alții ca ei îl pot juca în acomodarea înțelegerii sensului *privat* al identității proprie ironistului la speranțele sale liberale. Lucrul aflat în dis-

cuție, totuși, e acomodarea – nu sinteza. Cultura mea „poetizată" e una ce a renunțat la încercarea de a îmbina modurile personale de a face față finitudinii și simțului obligației față de alte ființe umane.

Habermas obiectează totuși față de această compartimentare a sinelui, de această diviziune a vocabularului tău final în două părți independente. Pentru el, o astfel de compartimentare arată ca o concesie făcută iraționalismului, ca o încercare de a recunoaște drepturi unui „altceva decât rațiunea". În viziunea mea, dimpotrivă, opoziția propusă dintre rațiune și altceva (de exemplu pasiunea, voința de putere a lui Nietzsche, Ființa lui Heidegger) e una pe care o putem abandona când abandonăm ideea că „rațiune" numește o putere vindecătoare, reconciliantă, unificatoare – sursa solidarității umane. Dacă nu există o astfel de sursă, dacă ideea de solidaritate umană e pur și simplu creația întâmplătoare norocoasă a timpurilor moderne, atunci noi nu mai avem nevoie de o noțiune de „rațiune comunicativă", pentru a o substitui pe cea de „rațiune centrată pe subiect". Nu avem nevoie să înlocuim religia cu o relatare filosofică despre o putere vindecătoare și unificatoare ce va face treaba ce era cândva făcută de către Dumnezeu.

Mi-ar place să înlocuiesc atât relatarea religioasă, cât și pe cea filosofică despre un temei supraistoric, sau despre convergența unui sfârșit-al-istoriei cu o narațiune istorică despre ascensiunea instituțiilor și obiceiurilor liberale – instituțiile și obiceiurile ce au fost proiectate pentru a diminua cruzimea, a face posibilă guvernarea prin consimțirea celor guvernați și a permite să aibă loc pe cât posibil mai multă comunicare liberă de dominație. O asemenea narațiune ar clarifica acele condiții în care ideea de adevăr ca o corespondență cu realitatea ar putea fi înlocuită gradual prin ideea de adevăr ca ceea ce ajunge să fie crezut în cursul confruntărilor libere și deschise. Această trecere de la epistemologie la politică, de la o explicație a relației dintre „rațiune" și realitate la o explicație despre cum libertatea politică a schimbat înțelegerea noastră despre folosul

cercetării asupra omului este o trecere pe care Dewey era dispus să o facă, dar de la care Habermas se abține. Habermas vrea, totuși, să insiste asupra faptului că „momentul transcendent al validității *universale* sparge în două orice provincialitate... validitatea căreia i se acordă susținere se distinge de circulația socială curentă a unei practici stabilită de facto, și totuși servește acesteia ca întemeiere a unui consens existent". Exact această afirmare a validității universale este cea pe care o face neplauzibilă ceea ce eu am numit „contingența limbajului" și pe care nu ar mai face-o astfel cultura poetizată a utopiei mele liberale. În schimb, o asemenea cultură ar fi de acord cu Dewey că „imaginația e instrumentul principal al binelui... că arta e mai morală decât teoriile morale. Căci ultimele fie sunt, fie tind să devină consacrări ale *statu quo*-ului. ...Profeții morali ai umanității au fost totdeauna poeți, chiar dacă s-au exprimat în vers alb sau în parabole"[31].

[31] John Dewey, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958, p. 348.

Partea a II-a
Ironism şi teorie

4

Ironia privată şi speranţa liberală

Toate fiinţele umane poartă în ele ceva de felul unei mulţimi de cuvinte, de care fac uz pentru a justifica acţiunile, opiniile şi vieţile lor. Acestea sunt cuvintele în care ne formulăm preţuirea pentru prietenii noştri şi disprețul pentru duşmanii noştri, proiectele noastre pe termen lung, îndoielile cele mai adânci în ceea ce ne priveşte pe noi înşine şi speranţele noastre cele mai înalte. Sunt cuvintele în care spunem, uneori prospectiv şi alteori retrospectiv, povestea vieţilor noastre. Voi numi aceste cuvinte „vocabularul final" al unei persoane.

Este „final" în sensul că, dacă e aruncată o îndoială asupra valorii acestor cuvinte, utilizatorul lor nu are la îndemână nici un recurs argumentativ noncircular. Aceste cuvinte reprezintă punctul cel mai îndepărtat până la care poate el înainta cu limbajul; dincolo de ele există doar pasivitate neajutorată, sau recurgere la forţă. O mică parte a unui vocabular final e alcătuită din termeni firavi, flexibili şi omniprezenţi, ca: „adevărat", „bun", „corect" şi „frumos". Partea cea mai mare conţine termeni mai denşi, mai rigizi şi cu circulaţie mai restrânsă, de pildă: „Cristos", „Anglia", „standarde profesionale", „decenţă", „amabilitate", „Biserica", „Revoluţia", „progresiv", „riguros", „creator". Termenii cu circulaţie mai restrânsă sunt cei mai operanţi.

Voi defini un „ironist" ca fiind persoana care îndeplineşte trei condiţii: (1) are îndoieli radicale şi permanente în privinţa vocabularului final pe care-l foloseşte în mod curent, deoarece

a fost impresionat de alte vocabulare, vocabulare considerate finale de către oameni sau în cărți pe care le-a întâlnit; (2) realizează că un argument formulat în vocabularul său prezent nu poate nici să întărească, nici să dizolve aceste îndoieli; (3) atât cât filosofează asupra propriei situații, nu crede că vocabularul său e mai aproape de realitate decât al altor persoane, că acesta s-ar afla în legătură cu o forță ce nu-i este proprie. Ironiștii care sunt înclinați să filosofeze nu văd alegerea între vocabulare ca fiind făcută nici în interiorul unui metavocabular neutru și universal, nici printr-o încercare de a lupta, în felul ei, cu aparențe ale trecutului opuse realității, ci pur și simplu prin confruntarea noului cu vechiul.

Numesc oamenii de genul acesta „ironiști" pentru că edificarea lor asupra faptului că orice poate fi făcut să arate bine sau rău prin redescrierea sa, ca și renunțarea lor la încercarea de a formula criterii de alegere între vocabulare finale, îi pun în poziția pe care Sartre a numit-o „meta-stabilă": niciodată pe deplin capabili să se ia în serios, pentru că sunt totdeauna conștienți că termenii în care se descriu pe ei înșiși sunt supuși schimbării, totdeauna conștienți de contingența și fragilitatea vocabularelor lor finale și ca atare a propriei lor identități. Asemenea oameni se atașează în mod natural liniei de gândire dezvoltată în primele două capitole ale acestei cărți. Dacă ei sunt și liberali — oameni pentru care (pentru a folosi definiția lui Judith Shklar) „cruzimea e cel mai rău lucru pe care-l fac" aceștia se vor ataşa în mod natural punctelor de vedere oferite în cel de-al treilea capitol.

Opusul ironiei este simțul comun. Căci acesta e cuvântul de ordine al celor care, inconștient, descriu tot ce e important în termenii vocabularului final cu care sunt obișnuiți ei, ca și cei din jurul lor. A fi conform cu simțul comun înseamnă a lua drept bun faptul că declarațiile formulate în acel vocabular final sunt suficiente ca să descrie și să judece opiniile, acțiunile și viețile celor ce folosesc vocabulare finale alternative. Oamenii

care se laudă cu simțul comun vor găsi dezgustătoare linia de gândire dezvoltată în partea I.

Atunci când simțul comun este pus în discuție, aderenții săi răspund prin generalizarea și explicitarea regulilor jocului de limbaj pe care sunt deprinși să-l joace (așa cum au făcut unii dintre sofiștii greci și cum a făcut Aristotel, în lucrările sale de etică). Dacă, însă, nici o platitudine formulată în vechiul vocabular nu e suficientă pentru a face față unei provocări argumentative, atunci nevoia de replică produce o disponibilitate de a trece dincolo de platitudini. În acest punct, conversația poate deveni socratică. Întrebarea „Ce este *x*?" este pusă acum în așa fel încât nu i se poate răspunde doar prin producerea unor cazuri paradigmatice de entități *x*. Se poate pretinde astfel să se dea o definiție, să se dezvăluie o esență.

Desigur că formulând asemenea pretenții socratice încă nu înseamnă să devii un ironist în sensul în care folosesc eu acest termen. Înseamnă doar că devii un „metafizician" într-un sens al termenului pe care eu îl împrumut adaptându-l de la Heidegger. În acest sens, metafizician este cineva care consideră relevantă întrebarea „Care este natura intrinsecă a... (de exemplu dreptății, științei, cunoașterii, Ființei, credinței, moralității, filosofiei) ?". El presupune că prezența unui termen în propriul vocabular final garantează că acesta referă la ceva care *are* o esență reală. Metafizicianul e încă atașat de simțul comun, prin aceea că nu pune la îndoială platitudinile pe care le încapsulează folosirea unui vocabular final dat și, în particular, platitudinea care spune că e de găsit o singură realitate permanentă în spatele numeroaselor aparențe trecătoare. El nu redescrie, ci mai degrabă analizează vechi descrieri, cu ajutorul altor vechi descrieri.

Prin contrast, ironistul este un nominalist și un istorist. El crede că nimic nu are o natură intrinsecă, o esență reală. Așadar, crede că intervenția unui termen ca „drept", sau „științific", sau „rațional" în vocabularul final al momentului nu e un motiv pentru a crede că investigația socratică privind esența dreptății,

sau ştiinţei, sau raţionalităţii va duce pe cineva mult dincolo de jocurile de limbaj ale vremii sale. Ironistul îşi petrece timpul îngrijorându-se în legătură cu posibilitatea de a fi fost iniţiat într-o semiinţie ce nu i se potriveşte, de a fi fost învăţat să joace un joc de limbaj greşit. El se îngrijorează ca nu cumva procesul de socializare care l-a transformat într-o fiinţă umană dându-i un limbaj, să-i fi dat limbajul nepotrivit, şi astfel să îl transforme într-o fiinţă omenească de un fel nepotrivit. Însă el nu poate da un criteriu a ceea ce este nepotrivit. Astfel, cu cât e mai orientat să-şi articuleze în termeni filosofici situaţia, cu atât îşi reaminteşte mai mult de dezrădăcinarea sa prin folosirea constantă de termeni ca „Weltanschauung", „perspectivă", „dialectic", „cadru conceptual", „epocă istorică", „joc de limbaj", redescriere", „vocabular" şi „ironie".

Metafizicianul răspunde acelui fel de a vorbi numindu-l „relativist" şi insistând asupra faptului că ceea ce contează nu este ce limbaj e folosit , ci ceea ce e *adevărat*. Metafizicienii cred că, prin natura lor, fiinţele umane doresc să cunoască. Ei cred asta deoarece vocabularul pe care l-au moştenit, simţul lor comun le furnizează o imagine a cunoaşterii ca o relaţie între fiinţele umane şi „realitate", precum şi ideea că noi avem o nevoie şi o datorie de a intra în această relaţie. Ni se mai spune şi că „realitatea" ne va ajuta, dacă i-o vom cere cum se cuvine, să determinăm care ar trebui să fie vocabularul nostru final. Aşadar metafizicienii cred că acolo, în lume, există esenţe reale pe care suntem datori să le descoperim şi care sunt dispuse să ajute la propria lor descoperire. Ei nu cred că orice poate fi făcut să arate bine sau rău prin redescriere — sau, dacă o cred, ei deplâng acest fapt şi se agaţă de ideea că realitatea ne va ajuta să rezistăm unei asemenea seducţii.

Prin contrast, ironiştii nu văd căutarea unui vocabular final drept o cale (fie ea şi parţială) de a obţine cu adevărat ceva distinct de acest vocabular. Ei nu iau *cunoaşterea* ca fiind rostul gândirii discursive, în nici un sens ce poate fi explicat prin noţiuni ca: „realitate", „esenţă reală", „punct de vedere obiectiv" şi

„corespondența limbajului cu realitatea". Ei nu cred că problema lor este de a găsi un vocabular care reprezintă cu acuratețe ceva, un mediu transparent. Pentru ironiști, „vocabular final" nu înseamnă „acela care alungă toate îndoielile", sau „acela care satisface criteriile noastre pentru ceea ce este de bază, ale adecvării sau optimului". Ei nu cred că reflecția e guvernată de criterii. Criteriile, în viziunea lor, nu sunt decât platitudini ce definesc contextual termenii unui vocabular final folosit în mod curent. Ironiștii sunt de acord cu Davidson în privința inabilității noastre de a păși în afara limbajului nostru, pentru a-l compara cu altceva, și cu Heidegger în privința contingenței și istoricității acelui limbaj.

Această diferență duce la o diferență în atitudinea lor față de cărți. Metafizicienii văd bibliotecile divizate după discipline, ce corespund diferitelor obiecte ale cunoașterii. Ironiștii le văd divizate după tradiții, în care fiecare membru adoptă parțial și modifică parțial vocabularul autorilor pe care i-a citit. Ironiștii consideră scrierile tuturor oamenilor cu înzestrări poetice, toate mințile originale cu talent pentru redescriere — Pitagora, Platon, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud — drept grâne de măcinat la aceeași moară dialectică. Prin contrast, metafizicienii vor să înceapă prin a se lămuri care dintre aceștia oameni au fost poeți, care filosofi, și care oameni de știință. Ei consideră esențial să înțeleagă corect genurile — să ordoneze textele în funcție de o grilă determinată anterior, o grilă care, indiferent ce altceva face, va face și cel puțin o distincție clară între pretențiile de cunoaștere și alte pretenții aflate în atenția noastră. Prin contrast, ironistul ar prefera să evite să ordoneze cărțile pe care le citește folosind orice asemenea grilă (deși, cu resemnare ironică, el realizează că reușește cu greu să procedeze așa).

Pentru un metafizician, „filosofia", definită prin referire la seria canonică Platon — Kant, e o încercare de a dobândi cunoștințe despre anumite lucruri — lucruri cu totul generale și importante. Pentru ironist, „filosofia" definită astfel e o încer-

care de a aplica şi dezvolta un anumit vocabular final ales dinainte — unul centrat pe distincţia aparenţă – realitate. Problema dintre cei doi e, încă o dată, cea a contingenţei limbajului nostru — dacă ceea ce simţul comun al culturii noastre împărtăşeşte de la Platon şi Kant este un indiciu al felului în care este lumea, sau dacă e doar semnul caracteristic al discursului unor oameni ce locuiesc într-o anumită porţiune de spaţiu-timp. Metafizicianul presupune că tradiţia noastră nu poate pune nici o problemă pe care nu o poate rezolva — că vocabularul pentru care ironistul se teme că ar putea fi doar „grec", sau „vestic", sau „burghez" e un instrument ce ne va face capabili să ajungem la ceva universal. Metafizicianul e de acord cu teoria platonică a reamintirii în forma în care această teorie a fost formulată de Kierkegaard, şi anume că noi avem adevărul înăuntrul nostru, că avem sădite în noi criterii ce ne permit să recunoaştem vocabularul final corect, atunci când îl auzim. Valoarea practică a acestei teorii constă în aceea că vocabularele noastre finale contemporane sunt destul de aproape de cel corect pentru a ne permite să convergem către el — să formulăm premise din care vor putea fi derivate concluzii corecte. Metafizicianul crede că, deşi se poate să nu avem toate răspunsurile, deţinem deja criteriile pentru răspunsurile corecte. Aşadar el crede că „corect" nu înseamnă doar „convenabil pentru cei ce vorbesc ca şi noi", ci are un sens mai puternic — sensul de „a capta esenţa reală".

Pentru ironist, căutările unui vocabular final nu sunt destinate să conveargă. Pentru el, propoziţii ca „Toţi oamenii, prin natura lor, doresc să cunoască", sau „Adevărul e independent de mintea umană" sunt pur şi simplu platitudini folosite pentru a inculca vocabularul final local, simţul comun al Occidentului. El este un ironist doar în măsura în care propriul vocabular final nu conţine asemenea noţiuni. Descrierea sa despre ceea ce face când caută un vocabular final mai bun decât cel pe care îl foloseşte în mod curent este dominată de metaforele producerii mai degrabă decât de cele ale găsirii, ale diversificării şi

noutății, mai degrabă decât ale convergenței cu ceea ce a fost mai înainte prezent. El consideră vocabularele finale ca realizări poetice, mai degrabă decât drept produse ale investigației serioase, conforme cu criterii formulate anterior.

Întrucât metafizicienii cred că noi posedăm deja o mare parte din vocabularul final „corect" și avem nevoie doar să gândim ținând seama de implicațiile sale, ei văd investigația filosofică drept o activitate de localizare a relațiilor dintre diferitele platitudini ce furnizează definiții contextuale ale termenilor acestui vocabular. Așadar, ei văd rafinarea sau clarificarea folosirii termenilor drept o chestiune de a corela aceste platitudini (sau, cum ar prefera ei să spunem, aceste intuiții) într-un sistem inteligibil. Aceasta are două consecințe. Prima este că ei tind să se concentreze pe elementele mai firave, mai flexibile, mai purtate peste tot din acest vocabular — cuvinte ca „adevărat", „bun", „persoană" și „obiect". Căci, cu cât termenul este mai firav, cu atât va implica mai multe platitudini. A doua consecință este că ei iau drept paradigmă a investigației filosofice argumentul logic — adică mai degrabă localizarea relațiilor inferențiale dintre propoziții decât compararea și contrastarea vocabularelor.

Strategia tipică a metafizicianului e să evidențieze o contradicție aparentă între două platitudini, două propoziții plauzibile intuitiv, și apoi să propună o distincție ce va rezolva contradicția. Apoi, metafizicienii continuă integrând această distincție într-o rețea de distincții asociate — o teorie filosofică — ceea ce va prelua ceva din tensiunea distincției inițiale. Acest fel de construcție teoretică folosește aceeași metodă cu cea folosită de judecători pentru a decide în cazuri grele, ca și de teologi pentru a interpreta texte grele. O activitate de acest fel este paradigma de raționalitate a metafizicianului. El vede teoriile filosofice drept convergente — o serie de descoperiri privind natura unor lucruri precum adevărul și calitatea de a fi o persoană, care se apropie tot mai mult de felul în care acestea

sunt cu adevărat — şi poartă cultura, ca întreg, mai aproape de o reprezentare precisă a realităţii.

Ironistul vede, dimpotrivă, succesiunea unor asemenea teorii — asemenea structuri interconectate de noi distincţii — ca nişte substituţii graduale, tacite, ale unui vocabular nou pentru unul vechi. El numeşte „platitudini" ceea ce metafizicianul numeşte „intuiţii". El este înclinat să spună că, atunci când abandonăm o veche platitudine (de exemplu „Numărul speciilor biologice este fix", sau „Fiinţele umane diferă de animale întrucât au în ele urme de divinitate", sau „Negrii nu au dreptul la respect — care le este menit albilor"), noi am făcut mai degrabă o schimbare, decât am descoperit un fapt. Ironistul, observând succesiunea „marilor filosofi" şi interacţiunea dintre gândirea lor şi cadrul social, vede o serie de schimbări în practicile lingvistice şi alte practici ale europenilor. În timp ce metafizicianul îi vede pe europenii moderni ca fiind pricepuţi mai ales în a descoperi cum sunt lucrurile cu adevărat, ironistul îi vede ca fiind mai ales rapizi în a-şi schimba imaginea de sine, în a se re-crea pe ei înşişi.

Metafizicianul crede că e o datorie intelectuală coplesitoare să prezinte argumente pentru viziuni controversate — argumente ce vor porni de la premise relativ necontroversate. Ironistul crede că asemenea argumente — argumente logice — sunt toate în regulă, în felul lor, şi utile ca instrumente de expunere, dar, în cele din urmă, nu mai mult decât căi de a-i determina pe oameni să-şi schimbe practicile, fără să admită că lucrurile s-au petrecut astfel. Forma de argument preferată a ironistului e dialectică, în sensul că el (ea) consideră unitatea de persuasiune ca fiind un vocabular, mai degrabă decât o propoziţie. Metoda lui (ei) e mai degrabă redescrierea decât inferenţa. Ironiştii se specializează în redescrierea şirurilor de obiecte sau evenimente în jargon parţial neologistic, în speranţa că vor incita oamenii să adopte şi să extindă acest jargon. Un ironist speră că, în momentul în care va încheia folosirea vechilor cuvinte cu sensuri noi, ca să nu mai pomenim şi introducerea

cuvintelor nou-nouțe, oamenii nu vor mai pune întrebări exprimate cu vechile cuvinte. Așadar ironistul vede logica în subordinea dialecticii, în timp ce metafizicianul vede dialectica drept o specie a retoricii, care este, la rândul ei, un substitut grosolan pentru logică.

Am definit „dialectica" drept încercarea de a confrunta vocabularele unele cu celelalte, mai degrabă decât doar a infera propoziții una din alta și, astfel, drept substituirea parțială a inferenței prin redescriere. Am folosit cuvântul lui Hegel pentru că eu văd *Fenomenologia* lui Hegel atât ca începutul sfârșitului tradiției Platon — Kant, cât și ca paradigmă a abilității ironistului de a exploata posibilitățile unei redescrieri masive. În această viziune, așa-numita metodă dialectică a lui Hegel nu e o procedură argumentativă, sau o cale de a unifica subiectul și obiectul, ci pur și simplu o abilitate literară — abilitatea de a produce surprinzătoare schimbări de *Gestalt*, făcând treceri fine și rapide de la o terminologie la alta.

În loc să păstreze vechile platitudini și să facă distincții în scopul de a le conferi acestora coerență, Hegel a schimbat în mod constant vocabularul în care fuseseră enunțate vechile platitudini; în loc să construiască teorii filosofice și să le argumenteze, el a evitat argumentarea prin schimbarea constantă a vocabularelor, schimbând prin aceasta subiectul. În practică, deși nu și în teorie, el a renunțat la ideea de a ajunge la adevăr în favoarea ideii de a înnoi lucrurile. Critica sa la adresa predecesorilor nu se referea la faptul că propozițiile lor erau false, ci că limbajele lor erau învechite. Prin inventarea acestui tip de critică, tânărul Hegel s-a detașat de tradiția Platon — Kant și a început o tradiție de filosofie ironistă ce e continuată în Nietzsche, Heidegger și Derrida. Aceștia sunt filosofii ce-și definesc realizările mai degrabă prin relația lor cu predecesorii decât prin relația lor cu adevărul.

Un cuvânt mai modern pentru ceea ce am numit „dialectică" ar fi „critică literară". În vremea lui Hegel era încă posibil

să te gândeşti la piese de teatru, poezii şi romane ca dând viaţă la ceea ce este deja cunoscut, la literatură ca fiind în slujba cunoaşterii, iar frumuseţea în slujba adevărului. Bătrânul Hegel a văzut în „filosofie" o disciplină care, întrucât oferea cunoaştere într-un mod în care arta nu o făcea, a căpătat întâietate faţă de artă. Într-adevăr, el a considerat că această disciplină, o dată ce a atins maturitatea în forma propriului său Idealism Absolut, ar putea şi ar trebui să facă arta la fel de învechită cum a făcut şi religia. În mod destul de dialectic şi ironic, însă, ceea ce a făcut Hegel întemeind o tendinţă ironistă în filosofie, de fapt a fost să ajute la de-cognitivizarea şi de-metafizicizarea filosofiei. A contribuit la transformarea ei într-un gen literar.[1] Practica tânărului Hegel a subminat posibilitatea acelui tip de convergenţă spre adevăr pe care o teoretiza bătrânul Hegel. Marii comentatori ai bătrânului Hegel sunt scriitori ca Heine şi Kierkegaard, oameni care l-au tratat pe Hegel aşa cum noi îi tratăm azi pe Blake, Freud, D. H. Lawrence sau Orwell.

Noi, ironiştii, nu îi tratăm pe aceşti oameni drept nişte verigi anonime ce conduc către adevăr, ci drept abrevieri pentru un anumit vocabular final şi pentru tipurile de opinii şi dorinţe tipice utilizatorilor lui. Bătrânul Hegel a devenit un nume pentru un asemenea vocabular, iar Kierkegaard şi Nietzsche au devenit nume pentru altele. Dacă ni se spune că viţele reale pe care le-au trăit asemenea oameni au avut puţin de-a face cu cărţile şi terminologia cc ne-au atras atenţia asupra lor, noi trecem cu vederea acest lucru. Noi tratăm numele unor astfel de oameni drept numele eroilor propriilor lor cărţi. Nu ne batem capul să-i distingem pe Swift de *saeva indignatio,* pe Hegel de *Geist*, pe Nietzsche de Zarathustra, pe Marcel Proust de Marcel

[1] Din acest punct dc vedere şi filosofia analitică, şi fenomenologia constituiau reveniri la un mod dc gândirc prehegelian mai mult sau mai puţin kantian — încercări dc a conserva ceea cc eu numesc „metafizică", prin transformarea ei în studiul „condiţiilor de posibilitatc" ale unui mediu (conştiinţă, limbaj).

naratorul, sau pe Trilling de Imaginația Liberală. Nu ne pasă dacă acești scriitori au reușit să se comporte la înălțimea propriilor imagini despre sine[2]. Ceea ce vrem să știm e dacă adoptăm acele imagini pentru a ne re-crea pe noi înșine, integral sau parțial, în aceste imagini ale oamenilor. Noi ne ocupăm cu raspunsul la această problemă experimentând vocabularele pe care acești oameni le-au născocit. Ne redescriem pe noi înșine, situația noastră, trecutul nostru în acei termeni și comparăm rezultatele cu redescrierile alternative, ce folosesc vocabularele unor personaje alternative. Noi, ironiștii sperăm ca, prin această redescriere continuă, să ne configurăm cel mai bun sine care ne stă în putință.

Asemenea comparație, asemenea confruntare a personajelor unele cu altele e principala activitate acoperită acum de termenul „critică literară". Criticii influenți, acel tip de critici care au propus canoane noi — oameni ca Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom — nu se ocupă cu explicarea înțelesului real al cărților, nici cu evaluarea a ceva numit „meritul literar" al acestora. Ei își folosesc timpul mai degrabă pentru plasarea cărților în contextul altor cărți, a personajelor în contextul altor personaje. Această plasare e făcută în același mod în care noi plasăm un prieten sau dușman nou în contextul pe care îl reprezintă prietenii și dușmanii vechi. Procedând astfel, ne revizuim părerile atât despre ce e vechi, cât și despre ce e nou. Simultan, ne revizuim propria identitate morală, prin revizuirea propriului vocabular final. Critica literară face pentru ironiști ceea ce se

[2] Vezi Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, p. 234, unde Nehamas spune că nu e interesat de „mizerabilul omuleț care a scris [cărțile lui Nietzsche]". El e interesat mai degrabă (p. 8) de „efortul lui Nietzsche de a crea o operă de artă despre sine însuși, un personaj literar care este și un filosof [care este și] efortul lui de a oferi o viziune pozitivă, fără a recădea în tradiția dogmatică". În viziunea pe care o sugerez, Nietzsche poate fi primul filosof care a făcut în mod conștient ceea ce Hegel a făcut inconștient.

presupune că face căutarea principiilor morale universale pentru metafizicieni.

Pentru noi, ironiştii, nimic nu poate servi drept critică a unui vocabular final, cu excepţia unui alt asemenea vocabular; nu există nici un răspuns la o redescriere, cu excepţia unei re-re-redescrieri. De vreme ce dincolo de vocabulare nu există nimic care să servească drept criteriu de alegere între ele, critica înseamnă să priveşti la această imagine, apoi la aceea, şi nu să compari ambele imagini cu originalul. Nimic nu poate servi drept critică a unei persoane, cu excepţia altei persoane, sau a unei culturi, cu excepţia unei culturi alternative — căci persoanele şi culturile sunt, pentru noi, vocabulare întruchipate. Aşadar îndoielile noastre privind propriile personaje sau propria cultură pot fi rezolvate sau ameliorate doar ameliorându-ne familiarizarea cu ele. Cea mai uşoară cale de a realiza asta e să citeşti cărţi şi astfel ironiştii îşi petrec mai mult timp ordonând cărţi, decât ordonând oameni reali. Ironiştii se tem că se vor închista în vocabularul în care au fost crescuţi, dacă nu-i cunosc decât pe oamenii din vecinătatea lor, aşa că ei încearcă să ia cunoştinţă de oameni ce le sunt străini (Alcibiade, Julien Sorel), de familii străine (Karamazovii, Casaubon-ii), şi de comunităţi străine (cavalerii teutoni, nuerii* , mandarinii dinastiei Sung**).

Ironiştii îi citesc pe criticii literari şi îi consideră sfetnici morali, pur şi simplu pentru că asemenea critici au o arie excepţional de vastă de lucruri cu care sunt familiarizaţi. Ei sunt sfetnici morali nu pentru că au un acces special la adevărul moral, ci pentru că judecă în cunoştinţă de cauză. Ei au citit mai multe cărţi şi astfel sunt într-o poziţie mai bună pentru a nu cădea în capcana vocabularului unei singure cărţi. În particular, ironiştii speră că criticii îi vor ajuta să realizeze acel gen de performanţă dialectică la care se pricepea atât de bine Hegel.

* Trib nilotic seminomad care trăieşte în Sudan, Africa. (n.trad.)

** Dinastie chineză (960-1279) ce succede dinastiei Tang. În această perioadă China a cunoscut o remarcabilă înflorire culturală şi economică. (n.trad.)

Adică, se speră, criticii îi vor ajuta să continue să admire cărți care sunt la prima vedere antitetice, prin realizarea unui gen de sinteză. Ne-ar place să fim capabili să admirăm deopotrivă pe Blake și Arnold, deopotrivă pe Nietzsche și Mill, deopotrivă pe Marx și Baudelaire, deopotrivă pe Trotki și Eliot, deopotrivă pe Nabokov și Orwell. Așadar sperăm că vreun critic ne va arăta cum pot fi alăturate cărțile acestor oameni, pentru a forma un frumos mozaic. Noi sperăm că ei, criticii, pot redescrie acești oameni în moduri care vor lărgi canonul și ne vor dărui un set de texte clasice cât mai bogat și mai divers. Această sarcină a lărgirii canonului înlocuiește, pentru ironiști, încercarea filosofilor moraliști de a echilibra intuițiile morale comun acceptate despre anumite cazuri cu principiile morale generale comun acceptate[3].

E un fapt familiar că termenul de „critică literară" s-a extins tot mai mult în secolul nostru. La origine însemna compararea și evaluarea pieselor de teatru, poeziilor și romanelor — probabil și cu o privire ocazională spre artele vizuale. Apoi s-a extins pentru a cuprinde critica din trecut (de pildă proza lui Dryden, Shelley, Arnold, Eliot, ca și poezia lor). Apoi s-a extins foarte repede la cărțile care le-au furnizat criticilor din trecut vocabularul lor critic și care le furnizează criticilor din prezent vocabularul lor. Aceasta a însemnat extinderea ei spre teologie, filosofie, teorie socială, programe politice reformiste și manifeste revoluționare. Pe scurt, a însemnat extinderea ei spre orice carte susceptibilă de a furniza candidați pentru vocabularul final al unei persoane.

[3] Împrumut aici noțiunea lui Rawls de „echilibru prin răsfrângere". S-ar putea spune că critica literară încearcă să producă un asemenea echilibru între numele proprii ale scriitorilor, mai degrabă decât între propoziții. Unul dintre cele mai ușoare moduri de a exprima diferența dintre filosofia „analitică" și cea „continentală" e să spui că primul tip tratează despre propoziții și al doilea despre nume proprii. Când filosofia continentală și-a făcut apariția în departamentele literaturii anglo-americane, sub veșmântul de „teorie literară", aceasta nu a fost descoperirea unei noi metode sau abordări, ci pur și simplu adăugarea de nume noi (numele filosofilor) la șirul acelora printre care era căutat echilibrul.

O dată ce aria criticii literare e atât de întinsă, sigur că are tot mai puțin sens să o numim critică *literară*. Însă, din motive istorice accidentale, având legătură cu modul în care intelectualii au obținut slujbe în universități pretinzând că urmează specialități academice, numele s-a fixat. Astfel că, în loc să schimbăm termenul de „critică literară" cu ceva precum „critică a culturii", noi în schimb am întins cuvântul „literatură" ca să acopere orice critică criticii literari. Era de așteptat ca un critic literar din ceea ce T.J.Clarke a numit cultura „troțkiano — eliotică", din New York-ul anilor '30 și '40, să fi citit *The Revolution Betrayed* („Revoluția trădată") și *The Interpretation of Dreams* („Interpretarea viselor"), ca și *The Wasteland, Man's Hope* („Pustiul, speranța omului") și *An American Tragedy* („O tragedie americană"). În actuala cultură orwelliano – bloomiană, era de așteptat ca el (ea) să fi citit *The Gulag Archipelago* („Arhipelagul Gulag"), *Philosophical Investigations* („Cercetări filosofice") și *The Order of Things* („Ordinea lucrurilor"), ca și *Lolita* și *The Book of Laughter and Forgetting* („Cartea râsului și a uitării"). Cuvântul „literatură" acoperă acum aproape orice tip de carte despre care e de conceput că ar putea să aibă relevanță morală — să schimbe sensibilitatea cuiva cu privire la ceea ce este posibil și important. Aplicarea acestui termen nu are nimic de-a face cu prezența „calităților literare" într-o carte. În loc să descopere și să explice asemenea calități, se așteaptă din partea criticului mai degrabă să faciliteze reflecția morală sugerând revizuiri în canonul sfetnicilor și al exemplelor morale și sugerând moduri în care tensiunea din acest canon poate fi slăbită, sau, acolo unde e necesar, intensificată.

Ascensiunea criticii literare până la predominanța în înalta cultură a democrațiilor — o dată ce asumarea sa graduală și doar semiconștientă a acelui rol cultural care a fost revendicată succesiv de către religie, știință și filosofie — a mers în paralel cu

ascensiunea proporțională, în rândul intelectualilor, a ironiștilor față de metafizicieni. Aceasta a lărgit prăpastia dintre intelectuali și public. Căci metafizica este țesută în retorica publică a societăților liberale moderne. La fel este și distincția dintre moral și „doar" estetic — o distincție ce e adesea folosită pentru a împinge „literatura" pe o poziție subordonată în cultură și pentru a sugera că romanele și poeziile sunt irelevante pentru reflecția morală. În linii mari, retorica acestor societăți acordă credit majorității opozițiilor despre care eu am pretins (la începutul capitolului 3) că au devenit piedici pentru cultura liberalismului.

Această situație a dus la acuzații de „iresponsabilitate" la adresa intelectualilor ironiști. Unele dintre aceste acuzații vin din partea oamenilor de tipul nu-știu-nimic — oameni care nu au citit cărțile asupra cărora îi previn pe alții și-și apără, doar instinctiv, propriile roluri tradiționale. Categoria nu-știu-nimic îi include pe fundamentaliștii religioși, pe oamenii de știință care sunt ofensați la sugestia că „a fi științific" nu e virtutea intelectuală cea mai înaltă și pe filosofii pentru care e o chestiune de credință că raționalitatea cere dezvoltarea principiilor morale generale de tipul celor propuse de către Mill și Kant. Dar aceeași acuzație este adusă de către autori care știu despre ce vorbesc și ale căror viziuni au dreptul la respect. După cum am sugerat deja, cel mai important dintre acești autori e Habermas, care a dus o polemică susținută, amănunțită și argumentată cu grijă împotriva criticilor luminismului (de exemplu a lui Adorno, Foucault), care par să întoarcă spatele speranțelor sociale ale societăților liberale. În viziunea lui Habermas, Hegel (ca și Marx) a urmat calea nepotrivită cramponându-se de o filosofie a „subiectivității" — a reflecției despre sine — mai degrabă decât să încerce să dezvolte o filosofie a comunicării intersubiective.

Așa cum am spus în capitolul 3, vreau să apăr ironismul și deprinderea de a considera critica literară drept disciplina in-

telectuală conducătoare, împotriva unor polemici ca aceea a lui Habermas. Apărarea mea se constituie printr-o distincție fermă între privat şi public. În timp ce Habermas vede linia gândirii ironiste, care se întinde de la Hegel la Foucault şi Derrida, ca fiind distructivă pentru speranța socială, eu văd această linie de gândire ca fiind în mare măsură irelevantă pentru viața publică şi pentru problemele politice. Teoreticieni ironişti ca Hegel, Nietzsche, Derrida şi Foucault îmi par neprețuiți în încercarea noastră de a ne forma imaginea despre sine, dar aproape lipsiți de utilitate când e vorba de politică. Habermas presupune că sarcina filosofiei este să furnizeze un soi de liant social ce va înlocui credința religioasă şi să vadă în discursul luminismului despre „universalitate" şi „raționalitate" cel mai bun candidat pentru un asemenea liant. Aşadar el vede acest tip de critică a luminismului şi a ideii de raționalitate ca dizolvând legăturile dintre membrii societăților liberale. El consideră contextualismul şi perspectivismul, pentru care l-am lăudat pe Nietzsche în capitolele anterioare, drept subiectivism iresponsabil.

Habermas împărtăşeşte cu marxiştii, şi cu mulți dintre cei pe care i-a criticat, presupunerea că adevăratul înțeles al unei viziuni filosofice constă în implicațiile ei politice şi că ultimul cadru de referință în care trebuie judecat un autor ce scrie filosofie, spre deosebire de unul doar „literar", e un cadru politic. Pentru tradiția în care lucrează Habermas este la fel de evident faptul că filosofia politică e centrală în filosofie, precum este pentru tradiția analitică faptul că centrală este filosofia limbajului. Dar, aşa cum am spus în capitolul 3, este mai bine să evităm să privim filosofia ca o „disciplină", cu „probleme centrale" sau cu o funcție socială. Ar fi mai bine, de asemeni, să evităm ideea că reflecția filosofică are un punct natural de pornire — că unul dintre subdomeniile ei este, potrivit unei ordini naturale a întemeierii, prioritar față de altele. Căci, în viziunea ironistă pe care o ofer, nu există ceva de genul unei ordini „naturale" a întemeierii pentru opinii şi dorințe. Nu prea

există nici prilejul de a folosi distincția dintre logică și retorică, sau dintre filosofie și literatură, sau dintre metodele raționale și cele nonraționale de a schimba felurile de a gândi ale altora[4]. Dacă nu există nici un centru al sinelui, atunci există doar diferite căi de a împleti noi candidați pentru opinie și dorință în țesăturile, dinainte existente, de opinie și dorință. Singura distincție politică importantă în această zonă e aceea dintre folosirea forței și folosirea persuasiunii.

Habermas, ca și alți metafizicieni care sunt suspicioși în privința unei concepții doar „literare" despre filosofie, cred că libertățile politice liberale cer un anume consens referitor la ceea ce e universal uman. Noi, ironiștii, care suntem de asemenea liberali, credem că astfel de libertăți nu cer nici un consens referitor la vreun subiect mai de bază decât propria lor dezirabilitate. Din unghiul nostru de vedere, tot ceea ce contează pentru politicile liberale e convingerea larg împărtășită că, așa cum am spus în capitolul 3, vom numi „adevărat" și „bun" tot ce este rezultatul discuției libere — că, dacă avem grijă de libertatea politică, adevărul și bunătatea vor avea grijă de ele însele.

„Discuție liberă" nu înseamnă aici „liberă de ideologie", ci înseamnă acel gen de discuție ce se desfășoară atunci când: presa, justiția, alegerile și universitățile sunt libere, mobilitatea socială e răspândită și rapidă, alfabetizarea e universală, educația superioară e comună, iar pacea și prosperitatea au făcut posibil răgazul necesar pentru a asculta o mulțime de oameni diferiți și a gândi la ceea ce spun ei. Împărtășesc cu Habermas

[4] Acolo unde aceste țesături de opinie și dorință sunt destul de asemănătoare pentru un mare număr de oameni, devine util să vorbești despre un „apel la rațiune", sau la „logică", pentru că asta înseamnă pur și simplu un apel la un fond comun larg împărtășit, reamintind oamenilor propozițiile ce fac parte din acest fond. În genere, tuturor distincțiilor metafizice tradiționale li se poate da un sens ironist respectabil prin sociologizarea lor — tratarea lor ca distincții mai degrabă între seturi de practici existând contingent, sau strategii implicate în asemenea practici, decât între genuri naturale.

afirmația lui Peirce, că singura bază generală ce poate fi acordată criteriilor noastre pentru adevăr e una referitoare la „comunicarea nedistorsionată"[5], dar nu cred că e mult de spus despre ce contează ca „nedistorsionat", cu excepția „situației în care te afli când ai instituții politice democratice, iar condițiile de a crea aceste instituții funcționează"[6].

Liantul social ce dă coeziune societății liberale ideale, descrisă în capitolul anterior, constă în ceva mai mult decât un consens referitor la faptul că rostul organizării sociale e de a lăsa fiecăruia o șansă la autocreație, după cele mai bune abilități ale sale, ca și la faptul că acel scop cere, pe lângă pace și prosperitate, standardul „libertăților burgheze". Această convingere nu va fi bazată pe o viziune despre țelurile umane universal împărtășite, drepturile omului, natura rațională, Bine și nici despre altele de acest fel. Va fi o convingere ce nu se va baza pe ceva mai profund decât faptele istorice, care sugerează că, fără protecția a ceva precum instituțiile societății liberale burgheze, oamenii vor fi mai puțin apți să-și înfăptuiască împlinirea ca persoane private, să-și creeze imaginile despre sine private, să-și reîmpletească țesăturile lor de opinie și dorință, în lumina oricăror noi oameni și cărți pe care li se întâmplă să le întâlnească. Într-o asemenea societate ideală, discuția despre afacerile publice va gravita în jurul punctelor: (1) cum să fie echilibrate nevoile de pace, prosperitate și libertate, când condițiile cer ca unul din aceste scopuri să fie sacrificat în favoarea unuia dintre celelalte două, și (2) cum să fie egalizate

[5] Aceasta nu înseamnă că „adevărat" poate fi definit ca „ceea ce se va crede la sfârșitul cercetării". Pentru critica acestei doctrine peirceene, vezi Michael Williams, Coherence, Justification and Truth, *Review of Metaphysics,* 34 (1980), 243-272, și secțiunea 2 din lucrarea mea, Pragmatism, Davidson and Truth, din Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* pp. 333-355.

[6] În contrast, Habermas și cei ce sunt de acord cu el că *Ideologiekritik* e centrală în filosofie cred că sunt multe lucruri de spus. Problema revine la aceea dacă cineva crede că poate să dea un sens interesant cuvântului „ideologic" — să-l facă să însemne mai mult decît „idee rea".

șansele pentru autocreație și apoi să fie lăsați în pace oamenii, ca să-și folosească sau să-și neglijeze șansele.

Sugestia că acesta e întregul liant social de care au nevoie societățile liberale este obiectul a două obiecții principale. Prima este că, din punct de vedere practic, acest liant nu e pur și simplu destul de solid — că retorica predominant metafizică a vieții publice, în democrații, este esențială pentru perpetuarea instituțiilor libere. A doua este că, din punct de vedere psihologic, e imposibil să fii un ironist liberal — să fii cineva pentru care „cruzimea e cel mai rău lucru pe care îl facem", și să nu ai nici o opinie metafizică despre ceea ce au în comun toți oamenii.

Prima obiecție este o predicție despre ce s-ar întâmpla dacă ironismul ar înlocui metafizica în retorica noastră publică. A doua este o sugestie că separația public – privat, pe care o sprijin, nu va funcționa: că nimeni nu se va autodiviza într-o persoană particulară ce se autocreează și un liberal public, că aceeași persoană nu poate fi, în momente alternante, Nietzsche și J. S. Mill.

Vreau să înlătur relativ repede prima dintre aceste obiecții, pentru a mă concentra asupra celei de-a doua. Prima duce la predicția că prevalența noțiunilor ironiste în rândurile publicului larg, adoptarea generală a viziunilor antimetafizice, antiesențialiste despre natura moralității, a raționalității, a ființelor umane, ar slăbi și dizolva societățile liberale. Este posibil ca această predicție să fie corectă, dar există cel puțin un singur motiv excelent pentru a o considera falsă. Acesta este analogia cu declinul credinței religioase. Acel declin și, în special, declinul abilității oamenilor de a lua în serios ideea recompensei după moarte nu au slăbit societățile liberale, ci realmente le-au întărit. O mulțime de oameni din secolele optsprezece și nouăsprezece au prezis opusul. Ei au crezut că speranța în perspectiva raiului era necesară pentru a oferi fibra morală și liantul social — că, de pildă, nu prea avea rost ca un ateu să jure că va spune adevărul într-un tribunal. Totuși, după

cum s-a dovedit, dispoziția de a îndura suferința de dragul unei recompense viitoare a fost transferabilă de la recompensele individuale la cele sociale, de la speranțele cuiva privitoare la paradis la speranțele sale privitoare la propriii săi nepoți.[7]

Motivul pentru care liberalismul a fost întărit prin această schimbare e că, în timp ce credința într-un suflet nemuritor a continuat să fie atacată prin descoperiri științifice și prin încercările filosofilor de a ține pasul cu știința naturii, nu este sigur că orice modificare în opinia științifică sau filosofică ar putea afecta genul de speranță socială ce caracterizează societățile liberale moderne — speranța că viața va fi, în cele din urmă, mai liberă, mai puțin crudă, mai tihnită, mai bogată în bunuri și experiențe, nu doar pentru descendenții noștri, ci pentru descendenții tuturor. Dacă spui cuiva, a cărui viață capătă sens prin această speranță, că filosofii adoptă o poziție tot mai ironică în privința esenței reale, obiectivității adevărului și existenței unei naturi umane anistorice, nu e de așteptat să stârnești prea mult interes, cu atât mai puțin să produci vreo lezare. Ideea că societățile liberale capătă coeziune prin opiniile filosofice îmi pare ridicolă. Ceea ce dă coeziune societăților sunt vocabulare comune și speranțe comune. În mod tipic, vocabularele se sprijină pe speranțe — în sensul că funcția principală a vocabularelor este să ne relateze istorisiri cu privire la rezultatele viitoare ce vor compensa sacrificiile prezente.

Societățile moderne, alfabetizate, secularizate, depind de existența unor scenarii *politice* rezonabil de concrete, optimiste și plauzibile ca fiind opuse scenariilor despre izbăvirea de dincolo de mormânt. Pentru a păstra speranța socială, membrii unei asemenea societăți trebuie să fie capabili să-și spună lor înșiși o istorisire despre cum s-ar putea îmbunătăți lucrurile și să nu vadă nici un obstacol insurmontabil în calea realizării acestei istorisiri. Dacă întreținerea speranței sociale a devenit

[7] Hans Blumenberg consideră acest transfer ca fiind central pentru dezvoltarea gândirii și societății moderne, și o face pe bună dreptate.

mai dificilă în ultima vreme, asta nu e din cauza cărturarilor care ar comite o trădare, ci din cauză că, de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, cursul evenimentelor a făcut mai dificil să spui o istorisire convingătoare de genul acesta. Cinicul și invincibilul Imperiu Sovietic, permanenta miopie și lăcomie a democrațiilor care au supraviețuit, precum și populațiile din emisfera sudică, aflate în înfometare și explozie demografică, fac ca problemele cu care s-au confruntat părinții noștri în anii '30 — fascismul și șomajul — să pară aproape suportabile. Nu au prea mare succes oamenii care încearcă să reactualizeze și să rescrie scenariul social democratic standard despre egalitatea umană, scenariul pe care bunicii lor l-au scris pe la începutul secolului. Problemele despre care gânditorii sociali cu înclinații metafizice credeau că sunt cauzate de eșecul nostru în a găsi tipul potrivit de liant teoretic — o filosofie ce poate induce un larg asentiment într-o societate individualistă și pluralistă — sunt, cred eu, cauzate de un set de contingențe istorice. Aceste contingențe fac mai ușor să vedem ultimele câteva secole din istoria europeană și americană — secole de speranță publică și ironism privat în creștere — ca o insulă în timp, înconjurată de mizerie, tiranie și haos. Așa cum a spus-o Orwell, „Perspectivele democratice par să sfârșească în sârmă ghimpată".

Mă voi întoarce la acest punct ce privește pierderea speranței sociale când voi discuta despre Orwell, în capitolul 8. Pentru moment, încerc doar să clarific problema cu caracter public: „Absența metafizicii este periculoasă din punct de vedere politic?", pornind de la întrebarea cu caracter privat: „Este ironismul compatibil cu un anume sens al solidarității umane?". Pentru a reuși acest lucru ar putea fi de folos să distingem între felul în care arată în prezent nominalismul și istorismul, într-o cultură liberală a cărei retorică publică — retorica prin care sunt socializați tinerii — e încă metafizică, și felul în care ele ar putea arăta într-un viitor a cărui retorică publică e împrumutată de la nominaliști și istoriști. Noi tindem să presupunem că nominalismul și istorismul sunt proprietatea

exclusivă a intelectualilor, a culturii superioare, şi că masele nu pot adopta o atitudine atât de blazată* în legătură cu propriile vocabulare finale. Dar să ne amintim că a fost o vreme când ateismul era, de asemeni, proprietatea exclusivă a intelectualilor.

În societatea liberală ideală, intelectualii ar fi în continuare ironişti, deşi neintelectualii nu ar fi. Aceştia din urmă ar fi, totuşi, nominalişti şi istorişti de simţ comun. Aşadar, s-ar vedea pe ei înşişi ca fiinţe pe deplin contingente, fără a simţi vreo îndoială anume cu privire la contingenţele ce s-ar întâmpla să survină. Ei nu ar fi livreşti, nici nu i-ar privi pe criticii literari ca pe nişte sfetnici morali. Dar ei vor adopta o poziţie nemetafizică de simţ comun, în modul în care tot mai mulţi oameni din democraţiile bogate adoptă o poziţie neateistă de simţ comun. Ei nu vor simţi o mai mare nevoie să răspundă la întrebările: „*De ce* eşti tu liberal? De ce îţi *pasă* de umilirea străinilor?" decât a simţit creştinul de rând al secolului al şaisprezecelea să răspundă la întrebarea „De ce eşti creştin?", sau decât simt majoritatea oamenilor din zilele noastre să răspundă la întrebarea „Eşti mântuit?"[8] O asemenea persoană nu ar avea nevoie de o justificare pentru sensul în care înţelege ea solidaritatea umană, căci ea nu a fost crescută să joace jocuri de limbaj în care cineva cere şi primeşte justificări pentru acel tip de opinii. Cultura ei este una în care îndoielile privind retorica publică a culturii sunt întîmpinate nu prin cereri socratice de a da definiţii, ci prin cereri de alternative concrete şi programe, cereri de felul celor formulate de Dewey. Din cât îmi pot da seama, o asemenea cultură ar putea fi, cu fiecare părticică a ei, la fel de auto-critică şi de devotată egalităţii umane ca şi propria noastră cultură liberală familiară încă metafizică — dacă nu chiar într-o măsură mai mare.

* „*blasé*", în limba franceză în original (n.trad.)

[8] Nietzsche a spus, cu un rânjet: „Democraţia este creştinismul naturalizat" (*Voinţa de putere*, nr. 215). Înlăturaţi rânjetul şi veţi vedea că avea perfectă dreptate.

Dar, chiar dacă am dreptate să cred că o cultură liberală a cărei retorică publică e nominalistă și istoristă este atât posibilă, cât și dezirabilă, nu pot continua pretinzând că ar putea sau s-ar cuveni să existe o cultură a cărei retorică publică să fie ironistă. Nu-mi pot imagina o cultură care și-a socializat tineretul în așa fel încât să-l facă să se îndoiască permanent de propriul proces de socializare. Ironia pare să fie în mod inerent o chestiune privată. După definiția mea, un ironist nu poate înainta dacă nu există un contrast între vocabularul final pe care l-a moștenit și cel pe care încearcă să-l creeze pentru sine. Ironia este, dacă nu intrinsec refractară, cel puțin o reacție. Ironiștii trebuie să aibă ceva de care să se îndoiască, ceva de care să fie înstrăinați.

Asta mă aducc la a doua dintre cele două obiecții pe care le-am cnumerat mai înainte, și ca atare la ideea că există ceva în a fi ironist care nu se potrivește cu a fi liberal, și că o simplă separație între interesele private și cele publice nu e suficientă pentru a depăși tensiunea.

Această pretenție poate fi făcută plauzibilă spunând că există cel puțin o tensiune de primă instanță între ideea că organizarea socială ține spre egalitatea umană și ideea că ființele umane sunt pur și simplu vocabulare întrupate. Ideea că noi toți avem o obligație covârșitoare de a diminua cruzimea, de a face ființele umane egale cu privire la posibilitatea lor de a suferi, pare să ia de bun că există ceva în ființele umane ce merită respect și protecție în mod absolut independent de limbajul pe care îl vorbesc. Acest lucru sugerează că o abilitate nonlingvistică, aceea de a simți durerea, este ceea ce e important și că diferențele de vocabular sunt mult mai puțin importante.

Metafizica — în sensul căutării de teorii ce vor ajunge la esența reală — încearcă să dea sens afirmației că ființele umane sunt ceva mai mult decât țesături de opinii și dorințe care nu posedă un centru. Motivul pentru care mulți oameni consideră o asemenea afirmație ca fiind esențială pentru liberalism e că,

dacă bărbații și femeile n-ar fi, într-adevăr, nimic mai mult decât atitudini propoziționale — nimic mai mult decât prezența sau absența unor dispoziții de folosire a propozițiilor formulate în vreun vocabular istoric condiționat —, atunci nu doar natura umană, ci și *solidaritatea* umană ar începe să pară o idee excentrică și dubioasă. Căci solidaritatea cu toate vocabularele posibile pare imposibilă. Metafizicienii ne spun că, cu excepția cazului în care ar exista un fel de vocabular originar* comun, nu avem nici o „rațiune" ca să nu fim cruzi cu cei ale căror vocabulare finale sunt foarte deosebite de ale noastre. O etică universalistă pare incompatibilă cu ironismul, pur și simplu pentru că e greu de imaginat că se poate stabili o asemenea etică, fără o doctrină despre natura omului. Un astfel de apel la esența reală este antiteza ironismului.

Așadar, faptul că o mai mare deschidere, mai mult loc pentru autocreație constituie revendicarea standard adresată de către ironiști societăților lor este contrabalansat de faptul că accastă revendicare pare a fi un gen de metalimbaj teoretic ironic doar pentru libertatea de a vorbi, el neavând nici un sens pentru omul de pe stradă. Poate fi ușor imaginat un ironist care vrea cu tărie mai multă libertate, mai mult spațiu deschis, pentru acei Baudelaire și acei Nabokov, în timp ce nu se gândește deloc la tipul dc lucruri pe care le-a dorit Orwell: de pildă, să se obțină mai mult aer proaspăt în minele de cărbune, sau să fie aruncat din spatele proletarilor Partidul. Această impresie că legătura dintre ironism și liberalism e foarte slabă, iar cea dintre metafizică și liberalism e destul de strânsă, este ceea ce-i face pe oameni să suspecteze ironismul în filosofie și estetismul în literatură de a fi „elitism".

De aceea, scriitori ca Nabokov, care pretinde a dispreți „gunoiul curent" și a ținti spre „fericirea estetică", par dubioși din punct de vedere moral și, poate, periculoși din punct de

* Engl.: *ur-vocabulary* (n.trad.)

vedere politic. Filosofi ironiști ca Nietzsche și Heidegger ne apar adesea în același fel, chiar și dacă uităm că naziștii au recurs la ei. Prin contrast, chiar și când avem cunoștință de folosirea marxismului de către bande de criminali care se autointitulau „guverne marxiste", de folosirea creștinismului de către Inchiziție, și de folosirea pe care Gradgrind* a dat-o utilitarismului, nu putem pomeni de marxism, creștinism și utilitarism fără respect. Căci a fost un timp când fiecare dintre ele a servit libertății umane. Nu este evident că și ironismul a făcut-o vreodată.

Ironistul este intelectualul modern tipic, și singurele societăți care îi dau lui (ei) libertatea de a-și articula alienarea sunt cele liberale. Astfel că e tentant să tragem concluzia că ironiștii sunt în mod natural antiliberali. Mulți indivizi, de la Julien Benda și C. P. Snow, au considerat legătura dintre ironism și antiliberalism ca fiind aproape auto-evidentă. În zilele noastre, mulți oameni iau drept bun că gustul pentru „deconstrucție" — unul dintre clișeele curente ale ironiștilor — e un bun semn pentru lipsa de responsabilitate morală. Ei presupun că semnul intelectualului moralicește demn de încredere e un gen de proză sinceră, neșovăitoare, transparentă — exact genul de proză pe care nici un ironist care se autocreează nu vrea să o scrie.

Deși unele dintre aceste inferențe pot fi eronate, și unele dintre presupuneri nefondate, există totuși ceva îndreptățit în suspiciunea pe care o trezește ironismul. Ironismul, așa cum l-am definit, rezultă din conștiința puterii pe care o are redescrierea. Dar majoritatea oamenilor nu doresc să fie redescriși. Ei vor să fie luați în considerare în propriii lor termeni — luați în serios exact așa cum sunt și exact așa cum vorbesc. Ironistul le spune că limbajul pe care-l vorbesc este la îndemâna lor și a celor de genul lor. Există ceva în mod potențial crud în această afir-

* Thomas Gradgrind, personaj al lui Charles Dickens din romanul *Hard Times* (1854), o critică severă la adresa utilitarismului apărut odată cu industrializarea Angliei de la mijlocul secolului XIX.

mație. Căci cea mai bună cale de a provoca oamenilor o durere îndelungată e să-i umilești, făcând ca lucrurile ce le păreau lor cele mai importante să pară zadarnice, depășite și fără vlagă.[9] Gândiți-vă ce se întâmplă când averile cele mai prețioase ale unui copil — mărunțișurile în jurul cărora el țese fantezii care-l fac să difere puțin de toți ceilalți copii — sunt redescrise ca „prostii" și date la o parte. Sau gândiți-vă ce se întâmplă când aceste averi sunt făcute să pară ridicole pe lângă cele ale altui copil mai bogat. După cât se pare, ceva asemănător i se întâmplă unei culturi primitive când e cucerită de una mai avansată. Același lucru li se întâmplă uneori nonintelectualilor în prezența intelectualilor. Toate acestea sunt doar forme mai blânde a ceea ce i s-a întâmplat lui Winston Smith când a fost arestat: i-au spart prespapiérul și au lovit-o pe Julia în stomac, inițiind astfel procesul de a-l determina pe el să se autodescrie în termenii lui O'Brian, mai degrabă decât în propriii săi termeni. Ironistul care redescrie — amenințând vocabularul final al cuiva și, astfel, capacitatea cuiva de a-și da sens în propriii termeni, mai degrabă decât în ai ironistului — sugerează că sinele și lumea acelui cineva sunt zadarnice, depășite, *fără forță*. Adesea redescrierea umilește.

Să observăm însă că redescrierea și umilirea posibilă nu sunt mai strâns conectate cu ironismul decât cu metafizica. Metafizicianul redescrie și el, chiar dacă o face în numele rațiunii mai degrabă decât în numele imaginației. Redescrierea e o trăsătură generică a intelectualului, nu o caracteristică particulară a ironismului. Atunci de ce stârnesc ironiștii un resentiment *special*? Primim o indicație pentru un răspuns din faptul că metafizicianul, în mod tipic, își întărește redescrierea cu un argument — or, după cum redescrie ironistul procesul, el își deghizează redescrierea sub acoperirea argumentului. Dar acest lucru, în sine, nu rezolvă problema, căci argumentul, ca și

[9] Vezi discuția lui Judith Shklar despre umilire, la p. 37 a lucrării ei, *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984) și discuția lui Allen Scarry despre modul în care utilizează umilirea torționarii, în cap. I din *The Body in Pain*.

redescrierea, e neutru față de liberalism și antiliberalism. E de presupus că diferența relevantă constă în aceea că a oferi un argument în sprijinul redescrierii cuiva conduce la a spune celor din audiență că ei au fost în acest fel *educați*, mai degrabă decât doar reprogramați — că Adevărul se afla deja în ei și avea nevoie doar să fie adus la lumină. Redescrierea care se prezintă ca descoperind adevăratul sine al interlocutorului sau natura reală a unei lumi publice comune, pe care o împărtășesc vorbitorul și interlocutorul, sugerează că persoanei care a fost redescrisă i-a fost mărită și nu diminuată forța. Această sugestie este sporită dacă este combinată cu sugestia că auto-descrierea sa anterioară falsă i-a fost impusă de către: lume, instincte, diavol, profesori sau societatea represivă în care trăiește. Convertirea la creștinism sau marxism e făcută în așa fel încât el să simtă ca a fi redescris echivalează cu o descoperire a propriului sine sau a intereselor sale reale. El ajunge să creadă că acceptarea acelei redescrieri pecetluiește o alianță cu o forță mai puternică decât oricare din acelea care l-au oprimat în trecut.

Pe scurt, metafizicianul crede că există o legătură între redescriere și putere, și că redescrierea corectă ne poate face liberi. Ironistul nu oferă nici o garanție similară. El trebuie să spună că șansele noastre de libertate depind de contingențe istorice, care sunt doar în mod ocazional influențate de către auto-redescrierile noastre. El nu are cunoștință de vreo forță de aceeași amploare cu aceea pe care metafizicianul pretinde că o cunoaște. Când el pretinde că redescrierea sa e mai bună, nu poate conferi termenului „mai bună" greutatea garanției pe care i-o oferă metafizicianul, când o caracterizează ca fiind „într-o mai bună corespondență cu realitatea".

Conchid așadar că lucrul pentru care e blamat ironistul nu e o înclinație de a umili, ci o inabilitate de a conferi putere. Nu există nici un motiv pentru care ironistul nu poate fi un liberal, dar el nu poate fi un liberal „progresist" și „dinamic", în sensul în care pretind uneori metafizicienii liberali că sunt ei. Căci el nu poate oferi același gen de speranță socială pe care o oferă

metafizicienii. El nu poate pretinde că adoptând o redescriere a propriei persoane şi a situaţiei sale, devii mai apt să înfrângi forţele ce sunt mobilizate împotriva ta. În versiunea sa, această capacitate depinde de arme şi noroc, şi nu de împrejurarea că ai adevărul de partea ta, sau că ai descoperit „mişcarea istoriei".

Există, apoi, două diferenţe între ironistul liberal şi metafizicianul liberal. Prima se referă la impresia lor despre ce poate face redescrierea pentru liberalism; a doua priveşte modul în care înţeleg ei relaţia dintre speranţa publică şi ironia privată. Prima diferenţă e că ironistul crede că *numai* redescrierile ce servesc scopurilor liberale sunt cele care răspund la întrebarea „Ce anume umileşte?", în timp ce metafizicianul doreşte să răspundă la întrebarea „De ce ar trebui să evit umilirea?". Liberalul metafizician vrea ca *dorinţa noastră de a fi binevoitori* să fie sprijinită de un argument, unul care implică o redescriere de sine ce va pune în lumină o esenţă umană comună, o esenţă care e ceva mai mult decât disponibilitatea noastră comună de a suferi umilirea. Ironistul liberal vrea pur şi simplu ca *şansele noastre de a fi binevoitori*, de a evita umilirea altora, să fie extinse prin redescriere. El crede că *singura* legătură socială de care e nevoie este recunoaşterea unei susceptibilităţi comune de a fi umilit. În timp ce metafizicianul consideră că trăsătura moralmente relevantă a celorlalte fiinţe umane este relaţia cu o forţă împărtăşită mai larg — raţionalitate, Dumnezeu, adevăr sau istorie, de pildă — ironistul consideră că definiţia moralmente relevantă a unei persoane, a unui subiect moral este „cel care poate fi umilit". Înţelegerea pe care o are el despre solidaritatea umană e bazată pe sentimentul unui pericol comun, şi nu pe o posesiune comună sau o forţă împărtăşită.

Cum rămâne atunci cu remarca pe care am făcut-o mai devreme: că oamenii vor să fie descrişi în propriii lor termeni? Aşa cum am sugerat deja, ironistul liberal întâmpină această obiecţie spunând că trebuie să distingem între redescrierea pentru scopuri private şi pentru cele publice. Pentru scopurile mele private, te pot redescrie pe tine şi pe oricine altcineva în termeni ce

nu au nimic a face cu atitudinea mea față de suferința ta actuală sau posibilă. Scopurile mele private și acea parte a vocabularului meu final ce nu e relevantă pentru acțiunile mele publice, nu te privesc. Dar, deoarece sunt liberal, partea vocabularului meu final care e relevantă pentru astfel de acțiuni îmi cere să devin conștient de toate căile variate în care pot fi umilite alte ființe umane, pe care acțiunea mea le-ar afecta. Așadar ironistul are nevoie de o familiarizare, bazată pe imaginația împinsă cât mai departe, cu vocabulare finale alternative, nu doar pentru propria edificare, ci pentru a înțelege umilirea reală și posibilă a oamenilor ce folosesc aceste vocabulare finale alternative.

Prin contrast, metafizicianul liberal vrea un vocabular final cu o structură internă organică, unul care să nu fie divizat de către o distincție public – privat, și să nu fie doar o cârpeală. El crede că a lua la cunoștință că toți vor să fie considerați în propriii lor termeni ne angajază în a găsi un numitor comun minimal al acelor termeni, o singură descriere ce va fi suficientă deopotrivă pentru scopurile publice și private, pentru definirea de sine și pentru relațiile unuia cu alții. El stăruie, cu Socrate, că omul interior și omul exterior trebuie să fie unul singur — ca ironia să nu mai fie necesară. El e înclinat să creadă, cu Platon, că părțile sufletului și cele ale statului corespund, și că distingerea, în suflet, a esențialului de accidental ne va ajuta să distingem dreptatea de nedreptate în stat. Astfel de metafore exprimă opinia metafizicianului liberal că retorica metafizică publică a liberalismului trebuie să rămână centrală în vocabularul final al liberalului ca individ, întrucât este porțiunea ce exprimă ceea ce el împărtășește cu restul umanității — porțiunea care face posibilă solidaritatea.[10]

[10] Habermas, de exemplu, încearcă să salveze ceva din raționalismul luminismului printr-o teorie a adevărului raportată la discurs (*discourse theory of truth*) care va demonstra că „punctul de vedere moral" este un „universal" și „nu exprimă doar intuițiile morale ale membrului obișnuit, bărbat, din clasa de mijloc a societății vestice moderne" (Peter Dews (ed.), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Londra, Verso,1986). Pentru ironist, faptul că nimeni nu a avut vreodată asemenea intuiții înainte de ascensiunea societăților occidentale moderne e pe deplin irelevant pentru întrebarea dacă și el ar trebui să le împărtășească.

Dar tocmai distincția din cadrul vocabularului final al cuiva, între o porțiune centrală, împărtășită, obligatorie și o porțiune periferică, idiosincrazică, opțională este exact acea distincție pe care ironistul refuză să o traseze. El crede că ceea ce îl unește cu restul speciei nu este limbajul comun, ci *numai* capacitatea de a simți durere și, în particular, acel gen special de durere pe care brutele nu-l împărtășesc cu oamenii — umilirea. În concepția sa, solidaritatea umană nu înseamnă a împărtăși un adevăr comun sau un țel comun, ci de a împărtăși o speranță egoistă comună, speranța că lumea cuiva — toate acele lucruri mici pe care acesta le-a țesut în vocabularul său final — nu va fi distrusă. Pentru scopurile publice nu contează dacă vocabularul final al tuturor este diferit, atâta vreme cât există suficientă suprapunere încât fiecare să aibă niște cuvinte cu care să-și exprime dorința de a avea acces la fanteziile altora, ca și la ale sale. Însă acele cuvinte ce se suprapun — cuvinte ca „bunăvoință", sau „decență", sau „demnitate" — nu formează un vocabular la care pot ajunge toate ființele umane, prin reflecția asupra propriei naturi. O asemenea reflecție nu va produce decât o conștiință sporită a posibilității de a suferi. Aceasta nu va produce un *temei pentru a ne păsa* de suferință. Ceea ce contează pentru ironistul liberal nu e să găsească un asemenea temei, ci să se asigure că el *observă* suferința când aceasta apare. Speranța lui este că nu va fi limitat de propriul vocabular final, atunci când se va confrunta cu posibilitatea de a umili pe cineva cu un vocabular final complet diferit.

Pentru ironistul liberal, capacitatea de identificare imaginativă îndeplinește funcția pe care metafizicianului i-ar place s-o realizeze printr-o motivație morală specifică — raționalitatea, sau iubirea de Dumnezeu, sau iubirea de adevăr. Ironistul nu-și vede capacitatea de a lua în considerare, ca și dorința de a preveni actualele și posibilele umiliri ale altora — în ciuda diferențelor de sex, rasă, trib și vocabular final — ca fiind mai reală, sau centrală, sau „esențial umană" decât orice altă parte a lui. Într-adevăr, el o privește ca pe o capacitate și o dorință care,

ca și capacitatea de a formula ecuații diferențiale, se ivește mai degrabă târziu în istoria umanității și este, încă, mai degrabă un fenomen local. Ea este asociată mai întâi cu Europa și America din ultimii trei sute de ani. Ea nu e asociată cu vreo forță mai mare decât aceea încorporată într-o situație istorică concretă, de pildă forța democrațiilor europene și americane bogate de a-și răspândi obiceiurile în alte părți ale lumii, o forță ce a fost sporită prin anumite contingențe trecute și este diminuată de anumite contingențe mai recente.

În timp ce metafizicianul liberal crede că bunul liberal cunoaște anumite propoziții cruciale ca fiind adevărate, ironistul liberal crede că bunul liberal deține un anumit tip de „know-how" (a ști cum). În timp ce primul consideră cultura superioară a liberalismului ca fiind centrată pe teorie, celălalt o consideră centrată pe literatură (în sensul mai vechi și mai îngust al acelui termen — piese de teatru, poezii și, mai ales, romane). Primul crede că sarcina intelectualului e să păstreze și să apere liberalismul fundamentându-l prin niște propoziții adevărate despre subiecte cuprinzătoare, în timp ce celălalt crede că această sarcină e să ne sporim priceperea de a recunoaște și descrie varietatea de lucruri mici în jurul cărora își centrează fanteziile și viețile indivizii sau comunitățile. Ironistul consideră cuvintele care sunt fundamentale în metafizică și, în particular, în retorica publică a democrațiilor liberale, ca fiind doar un text în plus, doar încă o mulțime de mici lucruri omenești. Capacitatea sa de a înțelege cum e să faci ca viața cuiva să se centreze pe aceste cuvinte nu este distinctă de capacitatea sa de a înțelege cum e să faci ca viața cuiva să se centreze pe iubirea față de Cristos, sau față de Fratele mai Mare. Liberalismul său nu constă în devoțiunea față de acele cuvinte anume, ci în capacitatea de a înțelege funcționarea multor mulțimi diferite de cuvinte.

Aceste distincții ajută la a explica de ce filosofia ironistă nu a făcut și nu va face mult pentru libertate și egalitate. Dar ele explică, de asemeni, de ce „literatura" (în sensul vechi și

mai îngust), ca şi etnografia şi jurnalismul, pot face foarte mult. Aşa cum am spus mai devreme, durerea este o realitate nelingvistică: este ceea ce avem şi ne leagă pe noi, fiinţele umane, de animale, care nu utilizează limbajul. Aşadar victimele cruzimii, oamenii care suferă, nu resimt prea multe lucruri ce se plasează în zona limbajului. De aceea nu există lucruri precum „vocea celor oprimaţi", sau „limbajul victimelor". Limbajul pe care l-au folosit odată victimele nu mai funcţionează, iar ele suferă prea mult ca să mai asambleze noi cuvinte. Astfel că misiunea de a exprima situaţia lor în limbaj va trebui să fie îndeplinită de altcineva. Romancierul liberal, poetul liberal şi jurnalistul liberal se pricep la asta. Teoreticianul liberal nu se pricepe, de obicei.

Suspiciunea că ironismul în filosofie nu a ajutat liberalismul e pe deplin corectă, dar nu pentru că filosofia ironistă e, în mod inerent, crudă. Ci pentru că liberalii au ajuns să se aştepte ca filosofia să îndeplinească o sarcină — anume, să răspundă la întrebări ca „De ce să nu fim cruzi?" şi „De ce să fim binevoitori?" — şi ei simt că orice filosofie care refuză această sarcină ar fi nemiloasă. Dar această aşteptare este rezultatul unei educaţii metafizice. Dacă am putea scăpa de această aşteptare, liberalii nu ar mai cere filosofiei ironiste să facă o treabă pe care ea n-o poate face, definindu-se pe sine ca incapabilă să o facă.

Asocierea, de către metafizician, a teoriei cu speranţa socială şi a literaturii cu perfecţionarea privată este inversată, într-o cultură liberală ironistă. Într-o cultură metafizică liberală, disciplinele însărcinate să pătrundă în spatele aparenţelor private multiple, spre o unică realitate comună — teologia, ştiinţa, filosofia — au fost cele de la care s-a aşteptat să apropie fiinţele umane, şi să ajute astfel la eliminarea cruzimii. Într-o cultură ironistă, prin contrast, disciplinele însărcinate cu această misiune sunt cele specializate în descrieri dense a ceea ce e privat şi idiosincrazic. Îndeosebi romanele şi etnografiile, care sensibilizează pe cineva la durerea acelora care nu vorbesc lim-

bajul nostru, trebuie să îndeplinească misiunea pe care ar fi trebuit s-o îndeplinească demonstrațiile existenței unei naturi umane comune. Solidaritatea trebuie să fie construită din mici fragmente, mai degrabă decât găsită așteptându-ne deja, în forma unui vocabular originar (*ur-vocabulary*) pe care îl recunoaștem cu toții când îl auzim.

Invers, în cultura noastră ironistă în dezvoltare, filosofia a devenit mai importantă pentru urmărirea perfecționării private decât pentru orice misiune socială. În următoarele două capitole voi susține că filosofii ironiști sunt filosofi ai sferei private — filosofi preocupați să intensifice ironia nominalistului și a istoristului. Munca lor e nepotrivită pentru a servi scopuri publice și nu este utilă pentru liberali întrucât sunt liberali. În capitolele 7 și 8 voi oferi exemple ale modului în care romancierii pot face ceva socialmente util — să ne ajute să accedem la izbucnirile de cruzime din noi înșine, ca și la faptul producerii ei în zone în care nu o observaserăm.

5

Autocreație și afiliere: Proust, Nietzsche și Heidegger

Pentru a-mi ilustra susținerea că, pentru noi, ironiștii, teoria a devenit un mijloc pentru perfecționarea privată, mai degrabă decât pentru solidaritatea umană, voi discuta despre câteva paradigme ale teoriei ironiste: tânărul Hegel, Nietzsche, Heidegger și Derrida. Voi folosi mai degrabă cuvântul „teoretician", decât pe cel de „filosof", deoarece etimologia cuvântului „teorie" îmi oferă conotațiile pe care le doresc și evită unele pe care nu le doresc. Autorii despre care voi discuta nu consideră că există ceva numit „înțelepciune", în vreun sens al termenului pe care Platon l-ar fi recunoscut. Astfel că termenul „iubitor de înțelepciune" pare impropriu. Însă *theoria* sugerează o perspectivă asupra unei mari întinderi de teritoriu, de la o distanță considerabilă, și tocmai acest lucru îl fac cei despre care voi discuta. Ceea ce îi distinge pe toți este că se îndepărtează și capătă o amplă perspectivă a ceea ce Heidegger a numit „tradiția metafizicii occidentale" — și a ceea ce eu numesc „canonul Platon-Kant".

Entitățile din acest canon, operele marilor metafizicieni, reprezintă încercările clasice de a vedea orice lucru pe o temelie sigură și de a-l vedea ca întreg; metafizicianul încearcă să se ridice deasupra pluralității aparențelor, în speranța că, văzută din înălțimi, va deveni evidentă o unitate neașteptată – o unitate care e un semn că a fost surprins ceva *real*, ceva ce stă în spatele aparențelor și le produce pe acestea. Prin contrast, canonul ironist despre care vreau să discut reprezintă o serie de

încercări de a privi înapoi spre încercările metafizicienilor de a se ridica la aceste înălțimi și de a vedea unitatea ce subîntinde aceste încercări. Teoreticianul ironist nu are încredere în metafora metafizicianului despre o perspectivă verticală descendentă. El o înlocuiește cu metafora istoricistă a privirii înapoi către trecut, de-a lungul unei axe orizontale. El însă nu privește înapoi la lucruri în general, ci la un tip special de persoană, care scrie un gen special de carte. Obiectul de studiu al teoriei ironiste e teoria metafizică. Pentru teoreticianul ironist, povestea credinței în, și a iubirii față de o înțelepciune anistorică e povestea unor încercări succesive de a găsi un vocabular final care nu e doar vocabularul final al filosofului individual, ci e un vocabular final în toate sensurile – un vocabular ce nu e doar un produs istoric idiosincrazic, ci reprezintă ultimul cuvânt, cel spre care au convers cercetarea și istoria, cel ce face ca o continuare a cercetării și istoriei să fie de prisos.

Scopul teoriei ironiste este să înțeleagă îndemnul metafizic — îndemnul de a teoretiza — atât de bine, încât te poți desprinde pe deplin de el. Astfel, teoria ironistă e o scară de aruncat imediat ce ai ajuns să-ți dai seama ce îi îndemna pe predecesorii tăi să teoretizeze.[1] Ultimul lucru pe care îl vrea un teoretician ironist, sau de care are nevoie, e o teorie a ironismu-

[1] Motto-ul teoretizării ironiste a fost furnizat de către Heidegger, care și-a încheiat conferința sa din 1962, „Time and Being" („*Timp și Ființă*"), spunând: „O examinare a metafiziciei predomină, totuși, chiar și în intenția de a depăși metafizica. De aceea, sarcina noastră e să abandonăm orice depășire și să lăsăm metafizica să fie cu sine însăși." (*On Time and Being*, trad. Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1972, p. 24) Heidegger e în mod acut conștient de o posibilitate ce a fost în cele din urmă actualizată în opera lui Derrida – că Heidegger ar putea fi tratat așa cum el însuși l-a tratat pe Nietzsche, ca încă o treaptă (ultima) pe o scară ce trebuie aruncată. Ca o ilustrare a acestei conștiințe, vezi respingerea de către el a ideii „franțuzești" că opera lui o continuă pe cea a lui Hegel și negarea de către el a faptului că există ceva de tipul „filosofia lui Heidegger" („Summary of a Seminar", ibid., p. 48). Vezi și pasajul din „A Dialogue on Language Between a Japanese and a Inquirer" despre pericolul cuvintelor care au fost gândite drept sugestii și semne (*Winke und Gebärden)*, fiind interpretate drept *concepte*, instrumente pentru a surprinde altceva decât pe ele însele (*Zeichen und Chiffren*) (*On the Way to Language*, trad. Peter Hertz, New York, Harper & Row, 1971, pp. 24-27).

lui. El nu este preocupat să-și furnizeze sieși și semenilor săi ironiști o metodă, o platformă, sau o întemeiere rațională. El doar face acel lucru pe care-l fac toți ironiștii – încearcă să obțină autonomia. El încearcă să iasă de sub contingențele moștenite și să-și creeze propriile contingențe, să iasă de sub vechiul vocabular final și să-și alcătuiască unul ce va fi pe de-a-ntregul al său. Trăsătura generică a ironiștilor e că ei nu speră să aibă îndoieli cu privire la vocabularele lor finale stabilite de către cineva situat deasupra lor. Aceasta înseamnă că criteriul lor de rezolvare a îndoielilor, criteriul lor de perfecțiune privată e mai degrabă autonomia, decât afilierea la o putere dinafara lor. Singurul lucru față de care orice ironist își poate măsura succesul este trecutul – nu retrăindu-l, ci redescriindu-l în termenii proprii, devenind prin asta capabil să spună: „Astfel am dorit eu".

Sarcina generică a ironistului e cea pe care Coleridge a recomandat-o poetului mare și original: să creeze acel gust în lumina căruia el va fi judecat. Însă, judecătorul la care se gândește ironistul este el însuși. El vrea să fie capabil să-și rezume viața în propriii termeni. Viața perfectă va fi una ce se încheie cu siguranța că cel puțin ultimul dintre vocabularele sale finale este, într-adevăr, în întregime *al său*. Diferența specifică ce-l distinge pe *teoreticianul* ironist e pur și simplu că trecutul său constă într-o tradiție literară particulară, mai degrabă îngust limitată – în mare, canonul Platon-Kant și notele de subsol la acel canon. Ceea ce caută el e o redescriere a acelui canon, care va face canonul să-și piardă puterea ce o are asupra lui — să rupă vraja aruncată prin citirea cărților ce alcătuiesc acest canon. (Formulat metafizic și, ca atare, înșelător, ironistul vrea să găsească numele secret, adevărat, magic al filosofiei – un nume a cărui utilizare va face din filosofie mai degrabă slujitoarea ta decât stăpâna ta.) Relația teoreticianului ironist cu restul culturii ironiste, spre deosebire de relația metafizicianului cu restul culturii metafizice, nu e aceea a abstractului cu concretul, a problemei generale cu cazurile par-

ticulare. Ea priveşte pur şi simplu lucrurile concrete faţă de care eşti ironic – care sunt elementele ce alcătuiesc trecutul relevant. Pentru ironist, trecutul îl reprezintă cărţile ce au sugerat că ar putea exista ceva în genul unui vocabular neironizabil, un vocabular care nu ar putea fi înlocuit prin redescrierea lui. Teoreticienii ironişti pot fi consideraţi ca nişte critici literari ce se specializează în aceste cărţi – în acest gen literar particular.

În cultura noastră ironistă în creştere, două figuri sunt citate adesea pentru a fi dobândit tipul de perfecţiune pe care l-a descris Coleridge: Proust şi Nietzsche. Alexander Nehamas a alăturat aceste două figuri, în recenta lui carte despre Nietzsche. El subliniază că cei doi au avut în comun nu doar faptul că şi-au petrecut vieţile înlocuind contingenţele moştenite cu cele auto-create, ci s-au şi descris pe ei înşişi ca făcând exact asta. Ambii au fost conştienţi că procesul autocreaţiei este el însuşi o chestiune de contingenţe – de care ei ar fi fost incapabili să fie pe deplin conştienţi – dar care nici nu a fost tulburat de întrebările metafizicianului despre relaţia dintre libertate şi determinism. Proust şi Nietzsche sunt nonmetafizicieni paradigmatici întrucât ceea ce i-a preocupat a fost, într-un mod pe deplin evident, numai felul în care se înfăţişau lor înşişi, nu şi felul în care se înfăţişau universului. Însă, în timp ce Proust a considerat metafizica doar drept o formă de viaţă în plus, aceasta l-a obsedat pe Nietzsche. Nietzsche nu a fost doar un nonmetafizician, ci şi un teoretician antimetafizic.

Nehamas citează un pasaj în care povestitorul lui Proust spune că el crede:

> „... că în producerea unei opere de artă nu suntem în nici un caz liberi, că noi nu alegem cum o vom realiza, ci că ea preexistă şi ca atare suntem obligaţi, de vreme ce e şi necesară, şi ascunsă, să facem ceea ce ar fi trebuit să facem dacă ea ar fi fost o lege a naturii, adică să o descoperim".

Nehamas comentează:

> „Totuși, această descoperire pe care [Proust] o descrie explicit ca «descoperirea vieții noastre adevărate» poate fi făcută doar în însuși procesul creării operei de artă ce descrie și constituie această viață. Iar relația ambiguă dintre descoperire și creație, care se armonizează atât de bine cu viziunea lui Nietzsche, captează și ea perfect tensiunea în însăși ideea de a fi capabil să devii cine ești de fapt."[2]

În sensul pe care Nietzsche l-a dat expresiei, „cine ești de fapt" nu înseamnă „cine ai fost de fapt, tot timpul", ci „în cine te-ai transformat tu însuți, în cursul creării gustului în funcție de care ai ajuns să te judeci pe tine". Totuși, termenul „ai ajuns" este înșelător. El sugerează un loc de odihnă predestinat. Însă procesul prin care devii conștient de cauzele tale prin redescrierea lor e destinat să se continue, încă, la moartea ta. Orice redescriere de sine ultimă, de pe patul de moarte, va fi avut ea însăși cauze pentru care nu a mai existat timp ca să fie redescrise. Ea va fi fost dictată de o lege a naturii pentru care nu ți-a mai rămas timp ca să o descoperi (dar peste care s-ar putea să dea, într-o zi, criticii puternici care te admiră).

Un metafizician ca Sartre poate descrie urmărirea de către ironist a perfecțiunii drept o „pasiune futilă", dar un ironist ca Proust ori Nietzsche va considera că această expresie ocolește problema crucială. Tema futilității ar apărea doar dacă ai încerca să depășești timpul, întâmplarea și redescrierea de sine prin descoperirea a ceva mai puternic decât oricare dintre acestea. Totuși, pentru Proust și Nietzsche nu există *nimic* mai puternic, sau mai important, decât redescrierea de sine. Ei nu încearcă să depășească timpul și întâmplarea, ci să le folosească. Ei sunt perfect conștienți că ceea ce contează ca hotărâre, perfecțiune și autonomie va fi totdeauna funcție de momentul în care se întâmplă să mori sau să înnebunești. Însă această relativitate nu implică zădărnicie. Căci nu există un mare secret pe care ironistul speră să-l descopere, existând

[2] Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, p. 188.

posibilitatea ca el să moară, ori să decadă, înainte de a-l fi descoperit. Există doar mici lucruri specifice muritorului ce vor trebui să fie rearanjate prin redescrierea lor. Dacă ai fi fost mai multă vreme viu, sau sănătos, ar fi existat mai mult material de rearanjat şi, ca atare, redescrieri diferite, însă nu ar fi existat niciodată descrierea corectă. Căci, deşi ironistul care merge până la capăt poate folosi noţiunea de „descriere mai bună", el nu are nici un criteriu pentru aplicarea acestui termen, astfel încât el nu poate folosi noţiunea de „descriere corectă". Aşadar el nu vede ceva de prisos în eşecul său de a deveni *être-en-soi*. Faptul că el nu a vrut niciodată să fie aşa ceva, sau măcar că a vrut să nu fie aşa ceva este exact ceea ce-l separă de metafizician.

În ciuda acestor similitudini între Proust şi Nietzsche, există o diferenţă decisivă, iar acea diferenţă este crucială pentru obiectivele mele. Proiectul lui Proust are puţin a face cu politica; precum Nabokov, el foloseşte chestiunile publice ale zilei doar pentru culoarea locală. Prin contrast, Nietzsche vorbeşte adesea ca şi cum ar avea o misiune socială, ca şi cum ar avea vederi relevante pentru acţiunea publică – puncte de vedere în mod distinct antiliberale. Însă, ca şi în cazul lui Heidegger, acest liberalism pare accidental şi idiosincrazic – căci genul de autocreaţie pentru care sunt modele Nietzsche şi Heidegger pare să nu aibă nimic a face, în special, cu probleme de politică socială. Cred că o comparaţie a ambilor cu Proust poate ajuta la clarificarea situaţiei, şi ajută şi la sprijinirea pretenţiei pe care am formulat-o la sfârşitul capitolului 4, anume că vocabularul final al ironistului poate şi ar trebui să fie împărţit între un mare sector privat şi un mic sector public, sectoare ce nu au nici o relaţie particulară unul cu altul.

Ca un prim mod schematic de a schiţa o diferenţă între Proust şi Nietzsche, putem nota că Proust a devenit cine era prin reacţia faţă de oameni şi prin redescrierea oamenilor – oameni vii, reali, pe care i-a întâlnit în persoană – în timp ce Nietzsche a reacţionat faţă de oameni şi a redescris oameni pe

care i-a întâlnit în cărți. Ambii au vrut să se autocreeze scriind o narațiune despre oameni care au oferit descrieri ale lor; ei au vrut să devină autonomi redescriind sursele descrierilor heteronome. Însă narațiunea lui Nietzsche – narațiunea încapsulată în capitolul numit „How the 'True World' Became a Fable" („Cum «Lumea adevărată» a devenit o fabulă") din *The Twilight of the Idols (Amurgul idolilor)* – nu descrie persoane, ci mai degrabă vocabularele pentru care anumite nume celebre servesc ca abrevieri.

Diferența dintre oameni și idei este, totuși, doar superficială. Ceea ce e important e că, în timp ce colecția de oameni pe care i-a întâlnit Proust, care l-au descris pe el și pe care el i-a redescris în romanul său – părinți, servitori, prieteni ai familiei, colegi studenți, ducese, editori, iubite – este *doar* o colecție și reprezintă doar oamenii de care s-a întâmplat să se ciocnească Proust, prin contrast, vocabularele despre care discută Nietzsche sunt legate dialectic, relaționate intern unele cu altele. Ele nu reprezintă o colecție întâmplătoare, ci o progresie dialectică, una ce servește la a descrie viața cuiva care nu e Friedrich Nietzsche, ci e cineva mult mai mare. Numele pe care-l dă cel mai adesea Nietzsche acestei mari persoane e „Europa". În viața Europei, spre deosebire de cea a lui Nietzsche, întâmplarea nu intervine nepoftită. Ca și în *Fenomenologia spiritului* a tânărului Hegel și, iarăși, ca în istoria Ființei a lui Heidegger, nu este loc pentru contingență în narațiune.

Europa, Spiritul și Ființa nu sunt doar acumulări ale contingențelor, produse ale întâlnirilor întâmplătoare – genul de lucru despre care Proust însuși știa că este așa. Această invenție a unui erou „mai-mare-decât-tine-însuți", în termenii carierei căruia ei își definesc propriul punct de vedere, e ceea ce îi separă pe Hegel, Nietzsche și Heidegger de Proust și îi face pe ei *teoreticieni*, mai degrabă decât romancieri: oamenii care mai degrabă privesc la ceva mare, decât construiesc ceva mic. Deși ei sunt ironiști autentici, și nu metafizicieni, acești trei scriitori nu sunt încă nominaliști maturizați, pentru că ei nu se

mulțumesc să aranjeze lucruri mici. Ei vor și să descrie un lucru mare.

Asta e ceea ce separă narațiunile lor de *În căutarea timpului pierdut*. Romanul lui Proust e o rețea de mici contingențe ce-și dau viață unele altora. Povestitorul ar putea să nu mai fi întâlnit niciodată încă o Madeleine. Proaspăt sărăcitul prinț de Guermantes nu trebuia neapărat să se căsătorească cu doamna Verdurin: el ar fi putut să găsească o altă moștenire. Asemenea contingențe au sens doar retrospectiv – și au un sens diferit, ori de câte ori apare redescrierea. Însă, în narațiunea teoriei ironiste, Platon *trebuie* să facă loc Sfântului Pavel, iar creștinismul – luminismului. Un Kant *trebuie* să fie urmat de un Hegel, iar un Hegel de un Marx. De aceea teoria ironistă e atât de înșelătoare, atât de aptă să producă autoamăgire. E un motiv pentru care fiecare nou teoretician își acuză predecesorii de a fi fost metafizicieni deghizați.

Teoria ironistă trebuie să ia formă narativă, pentru că istoricismul și nominalismul ironistului nu-i vor permite să creadă că munca lui stabilește o relație cu esența reală; el poate stabili o relație doar cu trecutul. Însă, spre deosebire de alte forme de scriere ironistă – și, în particular, spre deosebire de romanul ironist, un gen pentru care Proust e paradigmatic – această relație cu trecutul e o relație nu cu trecutul idiosincrazic al autorului, ci cu un trecut mai mare, trecutul speciei, rasei, culturii. E o relație nu cu o colecție variată de actualități contingente, ci cu tărâmul posibilității, un tărâm prin care își croiește drum eroul mai-cuprinzător-decât-viața, epuizând gradual posibilitățile, pe măsură ce înaintează. Printr-o fericită coincidență, cultura a ajuns la finalul acestei game de posibilități exact în momentul la care s-a născut povestitorul însuși.

Figurile pe care le folosesc drept paradigme de teoretizare ironistă – Hegel, cel din *Fenomenologie*, Nietzsche, cel din *Amurgul idolilor* și Heidegger, cel din „Scrisoare despre umanism" – au în comun ideea că ceva (istoria, omul occidental, metafizica – ceva destul de mare pentru a avea un destin) și-a

epuizat posibilitățile. Așadar acum toate lucrurile trebuie doar făcute din nou. Ei nu sunt interesați doar în a se înnoi pe ei înșiși. Ei vor să înnoiască și acest lucru mare; propria lor autonomie va fi un derivat din această noutate mai mare. Ei vor sublimul și inefabilul, nu doar frumosul și noul – ceva incomensurabil față de trecut, și nu doar trecutul recâștigat prin rearanjare și redescriere. Ei vor nu doar frumusețea exprimabilă și relativă a rearanjării, ci sublimul inefabil și absolut a Ceva cu Totul Diferit; ei vor Revoluția Totală[3]. Ei vor un mod de a-și vedea trecutul care e incomensurabil cu toate modurile în care trecutul s-a descris pe el însuși. Prin contrast, pe romancierii ironiști nu-i interesează incomensurabilitatea. Ei se mulțumesc doar cu diferența. Autonomia privată poate fi câștigată prin redescrierea trecutului tău într-un mod care nu a apărut în trecut. Aceasta nu cere noutatea apocaliptică, de tipul celei pe care o cere teoria ironistă. Ironistul care nu e un teoretician nu va fi deranjat de gândul că propriile redescrieri ale trecutului vor fi elemente pentru redescrierile succesorilor săi; atitudinea lui față de succesori e doar de tipul „le doresc mult noroc". Însă teoreticianul ironist nu poate imagina vreun succesor, căci el e și profetul unei ere noi, una în care nici un termen utilizat în trecut nu va avea aplicație.

Am spus, către sfârșitul capitolului patru, că liberalul ironist era interesat nu de putere, ci doar de perfecțiune. Totuși, teoreticianul ironist vrea acel gen de putere ce vine dintr-o relație apropiată cu ceva foarte amplu; acesta e un motiv pentru care el este rareori un liberal. Supraomul lui Nietzsche împărtășește cu Spiritul Lumii al lui Hegel și cu Ființa lui Heidegger dualitatea atribuită lui Hristos: în mare măsură om, dar, în aspectul său inefabil, în mare măsură Dumnezeu. Doctrina creștină a întrupării a fost esențială pentru relatarea pe care a dat-o Hegel în proiectul său, și ea revine când Nietzsche începe să se imagineze pe el însuși ca Antihristul și, din nou, când

[3] Vezi Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution*, în special partea a treia.

Heidegger, fostul novice iezuit, începe să descrie Ființa atât ca infinit de blândă, cât şi ca Ceva cu Totul Diferit.

Proust era şi el interesat de putere, dar nu de a găsi pe cineva mai cuprinzător decât el însuşi pe care să-l încarneze şi să-l celebreze. Tot ce a vrut el a fost să iasă de sub puterile finite, făcând evidentă finitudinea lor. El nu a vrut nici să fie prietenos față de putere, nici să se afle într-o poziție de a-i împuternici pe alții, ci pur şi simplu să se elibereze de descrierile despre ei înşişi oferite de către oamenii pe care i-a întâlnit. El a vrut să nu fie doar persoana pe care aceşti alți oameni credeau că o cunosc, să nu fie încremenit în rama unei fotografii făcută din perspectiva altei persoane. Pe el îl îngrozea să fie, după expresia lui Sartre, transformat într-un lucru prin ochiul celuilalt (de pildă, prin „privirea aspră" a lui St. Loup, sau „privirea fixă enigmatică" a lui Charlus)[4]. Metoda sa de a se elibera de acei oameni – de a deveni autonom – era de a redescrie oamenii care l-au descris pe el. El a conturat schițe ale lor dintr-o mulțime de perspective diferite – şi în special dintr-o mulțime de poziții diferite în timp – şi prin aceasta a clarificat că nici unul dintre aceşti oameni nu a ocupat o poziție privilegiată. Proust a devenit autonom explicându-şi sieşi de ce ceilalți nu au fost autorități, ci doar simple contingențe. El i-a descris ca fiind în egală măsură un produs al atitudinilor altora față de ei, pe cât Proust însuşi a fost un produs al atitudinilor lor față de el.

La sfârşitul vieții sale şi romanului său, arătând ce le-a făcut timpul acestor alți oameni, Proust a arătat ce a făcut el cu timpul pe care l-a avut. El a scris o carte şi prin aceasta şi-a creat un sine – autorul acelei cărți – pe care aceşti oameni nu l-ar fi putut prezice sau măcar imagina. El a devenit tot atât de mult o autoritate pentru oamenii pe care i-a cunoscut, pe cât sinele lui mai tânăr s-a temut că ei ar putea reprezenta o autori-

[4] *Remembrance of Things Past*, trad. Charles Scott Moncrief, New York, Random House, 1934, vol. I, pp. 571, 576.

tatc pentru el. Această faptă l-a făcut capabil să renunțe la însăși ideea de autoritate și, o dată cu ea, la ideea că există o perspectivă privilegiată din care el, sau oricare altul, trebuie să fie descris. Ea l-a făcut capabil să minimalizeze întreaga idee a afilierii la o putere superioară – tipul de afiliere pe care Charlus a oferit-o tânărului Marcel la prima lor întâlnire și pe care metafizicienii au oferit-o în mod tradițional cititorilor lor, o afiliere desemnată să-l facă pe epigon să se simtă ca o întruchipare a Omnipotenței.

Proust a conferit temporalitate și finitudine figurilor de autoritate pe care le-a întâlnit, prin aceea că le-a văzut drept creații ale circumstanței contingente. Ca și Nietzsche, el s-a debarasat de teama că a existat un adevăr antecedent despre el însuși, o esență reală pe care alții s-ar putea să o fi descoperit. Dar Proust a fost capabil să facă asta, fără să pretindă a cunoaște un adevăr ce era ascuns figurilor cu autoritate din anii lui mai timpurii. El a reușit să discrediteze autoritatea fără a se instala pe el însuși ca autoritate, să discrediteze ambițiile celui puternic fără să le împărtășească. El a conferit finitudine figurilor de autoritate, nu descoperind ceea ce ele erau „cu adevărat", ci privindu-le cum deveneau diferite de ceea ce fuseseră și văzându-le cum arătau când erau redescrise în termenii oferiți de încă alte figuri de autoritate, pe care el le confrunta cu primele. Rezultatul acestei întregi opere de finitizare a fost să-l facă pe Proust să nu se rușineze de propria lui finitudine. El a stăpânit contingența recunoscând-o și, astfel, s-a eliberat de teama că contingențele pe care le-a întâlnit erau mai mult decât simple contingențe. El i-a transformat pe ceilalți oameni din judecătorii lui în tovarășii lui de suferință și astfel a reușit să creeze gustul prin care s-a judecat pe el însuși.

Nietzsche, ca și Proust și tânărul Hegel, s-a delectat cu propria pricepere de a redescrie, cu propria abilitate de a oscila între descrieri antitetice ale aceleiași situații. Toți trei au avut capacitatea de a părea că se află de ambele părți ale uneia și aceleiași probleme, în timp ce schimbau, de fapt, perspectiva și

astfel schimbau problema în intervalul dintre răspunsurile succesive. Toți trei au gustat schimbările pe care le aduce timpul. Lui Nietzsche i-a plăcut să arate că, așa cum s-a exprimat el, orice a fost vreodată avansat ca o ipoteză despre „om" este „în mod fundamental, nimic mai mult decât un enunț despre om, într-o *foarte limitată* durată de timp"[5]. Pe un plan general, i-a plăcut să arate că orice descriere a oricărui lucru e relativă la nevoile unei anumite situații condiționate istoric. Atât el, cât și tânărul Hegel au angajat această tehnică în finitizarea marilor filosofi morți – marii autori de redescrieri pe care un ironist ce adoptă filosofia trebuie să-i redescrie el însuși și, prin acesta, să-i depășească, dacă vrea mai degrabă să devină egalul lor, decât să rămână epigonul lor.

Totuși, când e folosită mai degrabă de către teoreticieni decât de către romancieri, această strategie de finitizare devine o problemă evidentă – problema pe care comentatorii lui Hegel o rezumă cu expresia „sfârșitul istoriei". Dacă te definești pe tine însuți în termenii originalității tale față de o serie de predecesori și te mândrești cu abilitatea ta de a-i redescrie chiar mai complet și mai radical decât s-au redescris ei unul pe altul, în cele din urmă vei începe să îți pui întrebarea: „și cine mă va redescrie *pe mine* ?". Întrucât teoreticianul vrea mai degrabă să *vadă*, decât să *rearanjeze*, mai degrabă să treacă peste, decât să manipuleze, el trebuie să-și bată capul cu așa-numita problemă a auto-referinței – problema de a explica succesul său inedit în redescriere, în termenii propriei teorii. El vrea să clarifice faptul că, întrucât tărâmul posibilității e acum epuizat, nimeni nu poate trece peste el în modul în care el a trecut peste oricare altul. Nu a rămas, ca să spunem așa, nici un spațiu dialectic prin care să se treacă; și acest lucru rămâne valabil cât de departe poate merge gândirea. Întrebarea: „De ce ar trebui să gândesc, cum e posibil să pretind că redescrierea se sfârșește cu mine?" poate să fie gândită ca întrebarea: „Cum pot să-mi închei

[5] Nietzsche. *Human, All Too Human (Omenesc, prea omenesc)*, 2.

cartea?" *Fenomenologia spiritului* se încheie într-o notă ambiguă: ultimele sale rânduri pot fi interpretate fie ca deschizându-se unui viitor de o durată infinită, fie ca privind înapoi către o istorie care e încheiată. Însă, în mod notoriu, nota pe care se încheie unele dintre cărțile mai târzii ale lui Hegel este: „Și astfel Germania a devenit Prima Națiune, iar Istoria a ajuns la un Sfârșit"[6].

Kierkegaard a spus că, dacă Hegel ar fi prefațat *Știința Logicii* cu: „Acesta este doar un experiment de gândire", el ar fi fost cel mai mare gânditor care a trăit vreodată[7]. Introducerea acelei note ar fi demonstrat cuprinderea de către Hegel a propriei finitudini, ca și a oricui altcuiva. Ar fi dat un caracter privat încercării lui Hegel de autonomie și ar fi repudiat tentația de crede că s-a afiliat la ceva mai amplu. Ar fi caritabil și plăcut, deși nejustificat de fapte, să crezi că Hegel s-a abținut deliberat de la a face speculații asupra națiunii care ar urma Germaniei și asupra filosofului care ar urma lui Hegel, deoarece el a vrut să-și demonstreze propria conștiință a propriei sale finitudini, prin ceea ce Kierkegaard a numit „comunicarea indirectă" – mai degrabă printr-un gest ironic decât prin avansarea unei afirmații. Ar fi plăcut să credem că el a lăsat deliberat viitorul în alb, ca o invitație către succesori de a-i face ceea ce el a făcut predecesorilor, mai degrabă decât ca o arogantă asumpție că nimic mai mult nu ar putea fi făcut. Însă, oricum s-ar fi petrecut lucrurile cu Hegel, problema modului de a limita evidențiind cunoașterea propriei finitudini – adică satisfacerea a ceea ce Kierkegaard îi cerea lui Hegel – este *chiar* problema teoriei ironiste. E problema modului de a depăși autoritatea fără a pretinde autoritate. Acea problemă e contrapartea ironistului la

[6] *Prelegeri de istoria filosofiei* se încheie așa cum a început *Fenomenologia*, cu *Aufhebung*-ul lui Hegel aplicat lui Fichte și Schelling și cu pretenția că Spiritul, cunoscându-se acum pe el însuși ca fiind absolut, „și-a atins țelul".

[7] *Jurnalul* lui Kierkegaard, citat fără referire la pagină de către Walter Lowrie, în notele sale la Kierkegaard, *Concluding Uscientific Postscript*, trad. David Swenson și Walter Lowrie, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1968, p. 558.

problema metafizicianului de a traversa prăpastia dintre aparență și realitate, timp și eternitate, limbaj și domeniul nonlingvistic.

Pentru nonteoreticieni precum Proust, nu există o astfel de problemă. Povestitorul din *Trecutul regăsit* nu ar fi tulburat de întrebarea: „Cine mă va redescrie pe mine?". Căci treaba lui a fost făcută o dată ce a pus evenimentele vieții lui în propria ordine, a creat un model din toate lucrurile mărunte – Gilberte printre gherghini, culoarea ferestrelor în capela Guermantes, sunetul numelui „Guermantes", cele două plimbări, turlele schimbătoare. El știe că acest model ar fi fost diferit dacă ar fi murit mai devreme sau mai târziu, căci ar fi existat mai puține, sau mai multe lucruri mărunte ce ar fi trebuit să fie potrivite în interiorul modelului. Dar asta nu contează. Proust nu are nici o dificultate în modul de a evita să fie *aufgehoben*. Frumusețea, depinzând, așa cum e la el, de a da formă unei multiplicități, este vădit trecătoare, pentru că e plauzibil să fie distrusă când sunt adăugate elemente noi la acea multiplicitate. Frumusețea cere un cadru, iar moartea va furniza acel cadru.

Prin contrast, sublimul nu e nici trecător, relațional, reactiv, nici finit. Teoreticianul ironist, spre deosebire de romancierul ironist, e continuu tentat să încerce sublimul, nu doar frumusețea. De aceea, el e continuu tentat să recadă în metafizică, să încerce să dezvăluie mai degrabă o mare realitate ascunsă decât un model printre aparențe – să vizeze existența cuiva mai amplu decât el însuși, numit „Europa", sau „Istoria", sau „Ființa", pe care el le încarnează. Sublimul nu e o sinteză a unei multiplicități, astfel că el nu poate fi obținut prin redescrierea unei serii de întâlniri temporale. Să încerci sublimul înseamnă să încerci să faci un model din întregul tărâm al *posibilității*, nu doar al unor mici actualități contingente. Începând de la Kant, tentativa metafizică de a atinge sublimul a luat forma încercărilor de a formula „condițiile necesare ale tuturor posibililor *x*". Când filosofii fac această încercare tran-

scendentală, ei încep să joace pe mize mai mari decât genul de autonomie privată și perfecțiune privată dobândite de Proust.

În teorie, Nietzsche nu joacă acest joc kantian. În practică, în măsura în care el pretinde a vedea mai degrabă mai adânc, decât diferit, pretinde a fi mai degrabă liber, decât doar a reacționa, el își trădează propriul perspectivism și propriul nominalism. El crede că istoricismul său îl va salva de la această trădare, dar nu este așa. Căci lucrul la care râvnește el este un sublim istoric, un viitor ce a rupt toate relațiile cu trecutul și, ca atare, poate fi conectat cu redescrierile trecutului făcute de filosof, doar prin negație. În timp ce Platon și Kant au tratat în mod prudent acest sublim ca fiind cu totul în afara timpului, Nietzsche și Heidegger nu pot folosi această eschivă. Ei trebuie să rămână în timp, dar să se vadă pe ei înșiși ca fiind separați de tot restul timpului, printr-un eveniment decisiv. Această căutare a sublimului istoric – pentru apropierea de un eveniment precum închiderea prăpastiei între subiect și obiect, sau venirea supraomului, sau sfârșitul metafizicii – îi conduce pe Hegel, Nietzsche și Heidegger să se închipuie pe ei înșiși în rolul „ultimului filosof". Încercarea de a fi în această poziție e încercarea de a scrie ceva care va face imposibil să fii redescris, cu excepția redescrierii în propriii tăi termeni – va face imposibil să devii un element în frumoasa structură a altcuiva, încă un lucru mărunt. Să încerci sublimul înseamnă să încerci nu doar să creezi gustul prin care te judeci pe tine, ci să faci imposibil pentru oricare altul să te judece prin orice alt gust. Proust ar fi fost chiar mulțumit să creadă că el ar putea servi ca un element în structurile frumoase ale altor oameni. I-a făcut plăcere să creadă că ar putea juca, pentru vreun succesor, rolul pe care unul din precursorii săi l-a jucat pentru el – să zicem, Balzac, ori Saint-Simon. Însă acest gând este, uneori, mai mult decât poate suporta un teoretician ironist precum Nietzsche.

Să luăm în considerare contrastul dintre apărările de către Nietzsche ale „perspectivismului" și polemicile lui față de „capacitatea de reacție" („*reactiveness*"). Cât timp e ocupat cu

relativizarea şi istoricizarea predecesorilor săi, Nietzsche e fericit să îi redescrie drept reţele de relaţii cu evenimentele istorice, cu condiţiile sociale, cu propriii lor predecesori şi aşa mai departe. În aceste momente, el e credincios propriei convingeri că sinele nu e o substanţă şi că ar trebui să renunţăm la ideea de „substanţă" ca atare – ideea a ceva ce nu poate fi situat într-o perspectivă întrucât are o esenţă reală, o perspectivă privilegiată în sine. Însă, în alte momente, în momentele în care el imaginează un supraom ce nu va fi doar un mănunchi de reacţii idiosincrazice la stimuli trecuţi, ci va fi *pură* autocreaţie, pură spontaneitate, el uită complet de perspectivismul său. Când începe să explice cum să fii minunat şi diferit şi altfel decât orice a existat vreodată, el vorbeşte despre sinele uman ca şi cum ar fi rezervorul a ceva numit „voinţa de putere". Supraomul are un rezervor imens pentru aşa ceva, iar propriul rezervor al lui Nietzsche e, probabil, destul de mare. Perspectivistul Nietzsche este interesat să găsească o perspectivă din care să privească înapoi, la perspectivele pe care le-a moştenit, pentru a vedea o structură frumoasă. Acel Nietzsche poate fi modelat – aşa cum îl modelează Nehamas – după Proust; el poate fi privit ca şi cum s-ar fi creat pe el însuşi ca autor al cărţilor sale. Însă Nietzsche, teoreticianul voinţei de putere – acel Nietzsche pe care Heidegger l-a atacat ca fiind „ultimul metafizician" – e la fel de interesat, cum a fost şi Heidegger însuşi, în a trece dincolo de toate perspectivele. El vrea sublimul, nu doar frumosul.

Dacă Nietzsche ar fi fost capabil să se gândească la canonul marilor filosofi morţi, în modul în care Proust s-a gândit la oamenii pe care s-a întâmplat să-i întâlnească, el nu ar fi fost tentat să fie un teoretician, nu ar mai fi luptat pentru sublim, ar fi scăpat criticii lui Heidegger şi ar fi onorat aşteptările lui Kierkegaard şi Nehamas. El ar fi fost un Kierkegaard fără creştinism, unul care a rămas „estetic" într-un mod conştient, în sensul pe care îl acordă Kierkegaard acestui termen. Dacă el ar fi fost credincios perspectivismului şi antiesenţialismului său, ar fi evitat tentaţia în care a căzut Hegel. Aceea era

tentația de a crede că, o dată ce ai găsit un mod de a-ți subsuma predecesorii unei idei generale, prin aceasta ai făcut ceva mai mult decât să găsești o redescriere a lor – o redescriere ce s-a dovedit a fi utilă pentru propriile tale scopuri de auto-creare. Dacă continui să tragi concluzia că ai găsit un mod de a te face complet diferit de acei predecesori, un mod de face ceva complet diferit de ceea ce au făcut ei, atunci comiți ceea ce Heidegger a numit „recăderea în metafizică". Căci tu pretinzi acum că nici una dintre descrierile ce s-au aplicat lor nu ți se aplică și ție – că tu ești separat de ei printr-un abis. Te porți de parcă o redescriere a predecesorilor cuiva îl ține pe acesta în contact cu o putere diferită de a sa – cu ceva cu majusculă: Ființa, Adevărul, Istoria, Cunoașterea Absolută sau Voința de Putere. Acesta a fost sensul în care Heidegger l-a numit pe Nietzsche „nu mai mult decât un platonician pe dos": același îndemn de a se afilia la cineva mai amplu, ce l-a condus pe Platon la a reifica „Ființa", l-a condus pe Nietzsche la a încerca să se afilieze el însuși la „Devenire" și „Putere".

Proust nu a avut o asemenea tentație. La sfârșitul vieții, el s-a văzut pe sine privind înapoi, de-a lungul unei axe temporale, uitându-se la culori, sunete, lucruri și oameni ce se perindă, din perspectiva celei mai recente descrieri proprii a lor. El nu s-a văzut pe sine privind în jos, la succesiunea temporală a evenimentelor, de undeva de sus, ca și cum s-ar fi ridicat de la un mod de descriere perspectivist la unul nonperspectivist. *Teoria* nu făcea deloc parte din ambițiile lui; el a fost un perspectivist care nu a trebuit să se îngrijoreze dacă perspectivismul era o teorie adevărată. Așadar, lecția pe care o deduc din exemplul lui Proust e că romanele sunt un mediu mai sigur decât teoria, pentru a exprima recunoașterea relativității și a contingenței figurilor cu autoritate. Căci romanele sunt, de obicei, despre oameni – lucruri care, spre deosebire de ideile generale și vocabularele finale, sunt destul de evident legate de timp, încastrate într-o rețea de contingențe. De vreme ce personajele din romane îmbătrânesc și mor – de vreme ce ele împărtășesc

evident finitudinea cărților în care apar – noi nu suntem tentați să credem că, adoptând o atitudine față de ele, am adoptat o atitudine față de orice tip *posibil* de persoană. Prin contrast, cărțile care sunt despre idei, chiar când sunt scrise de către istoricişti precum Hegel şi Nietzsche, seamănă mai degrabă cu descrieri ale relațiilor eterne dintre obiectele eterne, decât cu relatări genealogice despre filiația vocabularelor finale, arătând cum au fost create aceste vocabulare prin cuplări întâmplătoare, în funcție de cine s-a întâmplat să dea peste cine[8].

Contrastul pe care l-am trasat între Proust şi Nietzsche ridică problema centrală pe care Heidegger a încercat s-o rezolve: anume, cum putem scrie o narațiune istorică despre metafizică – despre încercările succesive de a găsi o redescriere a trecutului pe care viitorul nu va fi capabil s-o redescrie – fără ca noi să devenim metafizicieni? Cum putem povesti o narațiune istorică ce se sfârşeşte cu tine însuți fără să arăți la fel de ridicol precum s-a făcut Hegel pe sine însuşi să arate? Cum poți să fii un teoretician – să scrii o narațiune mai degrabă despre idei, decât despre oameni – ce nu are pretenții la un sublim pe care propria-ți narațiune îl elimină?

Deşi Nietzsche vorbeşte mult despre o „zi nouă", o „cale nouă", un „suflet nou", un „om nou", nerăbdarea sa de a sparge limitele trasate de trecut e uneori îmblânzită de conştiința tristă a eşecului lui Hegel şi, în genere, de simțul dezavantajelor pentru viață ale unei prea mari conştiințe istorice. Nietzsche realizează faptul că cineva care vrea să se autocreeze nu-şi poate permite să fie prea apolinic. În particular, nu poate imita încercarea lui Kant de a survola întregul tărâm al posibilității. Căci ideea unui „tărâm al posibilității" fix, neschimbător, e greu de combinat cu ideea că ai putea, prin eforturi proprii, să lărgeşti acel tărâm –nu doar să-ți ocupi locul într-o schemă predeterminată, ci să

[8] Desigur, există romane precum *Doktor Faustus*, al lui Thomas Mann, în care personajele sunt doar generalități îmbrăcate. Forma romanului nu poate, prin ea însăşi, să *asigure* o percepție a contingenței. Ea doar face un pic mai greu să eviți această percepție.

schimbi schema. Un teoretician ironist e prins în dilemă între a spune că a actualizat ultima posibilitate rămasă deschisă și a spune că a creat nu doar o nouă realitate, ci noi posibilități. Cerințele teoriei reclamă de la el să spună primul lucru, iar cerințele auto-creării reclamă de la el să spună al doilea lucru.

Nietzsche e un studiu derutant, instructiv, al tensiunii dintre aceste două cerințe – o tensiune ce iese la iveală în efortul pe care tentația lui Nietzsche de a se vedea ca fiind istoric în lume o impune simțului său nelimitat al umorului – efortul impus în dorința de a fi total nou, prin realizarea faptului că acea ambiție este, de acum, mai degrabă demodată. Însă Heidegger cel lipsit de umor e, totuși, figura care ne spune cel mai mult despre această tensiune. El era mult mai ezitant și mai explicit decât Hegel sau Nietzsche în privința dilemei pe care tocmai am avansat-o și era într-adevăr obsedat de ea. Nu e o prea mare exagerare să spui că rezolvarea acestei dileme a devenit treptat, în cursul anilor '30, preocuparea centrală a lui Heidegger.

La mijlocul anilor '20, Heidegger încă putea să-și proiecteze oarecum inconștient propria problemă despre cum să fii un teoretician ironist cu referire la ceva amplu („Dasein"), identificând „vina" (într-un sens „ontologic" profund) cu faptul că nu te-ai creat pe tine însuți. „Dasein-ul ca atare e vinovat", ne spune el. Căci Dasein-ul e continuu urmat de „chemarea simțului etic", care îi reamintește că este „urmat" de propria sa nefamiliaritate [*Unheimlichkeit*], nefamiliaritate care e „genul elementar al Ființei-în-lume, chiar dacă, în maniera cotidiană de a fi, ea a fost complet acoperită"[9]. Autenticitatea este

[9] Vezi *Sein und Zeit (Ființă și timp)*, ed. a 15-a, Tübingen, Max Neweyer, 1979, p. 285, pentru „Das Dasein als solche ist schuldig". Vezi p. 277, pentru susținerea că: „Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins" și p. 274, pentru „Ruf des Gewissens" (care reapare în lucrarea mai târzie a lui Heidegger, *Stimme des Seins*).Paginile echivalente ale traducerii lui McQuarrie și Robinson, *Being and Time*, New York, Harper & Row, 1962 sunt, respectiv, 331, 322 și 319. Pentru o bună discuție a acestor pasaje din *Being and Time*, vezi John Richardson, *Existential Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 128-135. Richardson spune (p. 132): „Imposibilitatea unei complete auto-creări, acest sens în care noi nu putem fi niciodată o «cauză a noastră» e prima nimicnicitate [*Nichtigkeit* – cuvântul lui Heidegger pentru lipsa ce ne face vinovați] în ceea ce Heidegger numește «vină»".

recunoaşterea acestei nefamiliarităţi. Ea e dobândită doar de către cei ce realizează că sunt „aruncaţi" – realizează că ei nu pot (cel puţin *deocamdată*) să spună către trecut „Aşa am dorit eu".

Pentru Heidegger – cel din perioada timpurie şi din perioada târzie – ceea ce eşti e reprezentat de practicile în care te implici şi în special de limbajul, de vocabularul final pe care-l foloseşti. Căci acel vocabular determină ce poţi lua drept proiect posibil. Aşadar, a spune că Dasein-ul e vinovat înseamnă a spune că vorbeşte limba altcuiva şi astfel trăieşte într-o lume pe care nu a creat-o niciodată – o lume care, tocmai din acest motiv, nu este casa *(Heim)* sa. Este vinovat pentru că vocabularul său final e doar ceva în care a fost aruncat – limba care s-a întâmplat să fie vorbită de către oamenii printre care a crescut. Majoritatea oamenilor nu s-ar simţi vinovaţi pentru aceasta, dar oamenii cu ambiţii şi daruri speciale, împărtăşite de către Hegel, Proust şi Heidegger *se simt* vinovaţi. Aşadar cel mai simplu răspuns la întrebarea: „ce vrea să spună Heidegger prin cuvântul «Dasein»?" este: „oameni ca şi el" – oameni incapabili să suporte gândul că ei nu sunt propriile lor creaţii. Aceştia sunt oamenii ce văd imediat sensul exclamaţiei lui Blake: „Trebuie să Creez un Sistem, ori să fiu înrobit de acela al altui Om"[10]. Sau, mai exact, asemenea oameni sunt „Dasein *autentic*" – Dasein care ştie că este Dasein, că se află doar *contingent* acolo unde se află, vorbind aşa cum vorbeşte.

Heidegger pare să se fi gândit serios, atunci când a scris *Fiinţă şi timp*, că el desăvârşea un proiect transcendental, anume cel de a da o listă completă a condiţiilor „ontologice" de posibilitate a stărilor doar „ontice". El pare să fi crezut în mod autentic că obişnuitele stări ale minţii şi planuri de viaţă ale celor ce nu sunt intelectuali erau „întemeiate" pe abilitatea unor oameni precum el însuşi şi Blake de a avea anxietăţi şi proiecte

[10] *Jerusalem*, planşa 10, versul 20. Următorul vers spune: „Nu voi Raţiona sau Compara; menirea mea e să Creez".

spectaculos diferite. (De pildă, el ne spune cu o figură deschisă că „vina", așa cum e definită mai înainte, e o condiție de posibilitate pentru, să zicem, a te simți vinovat din cauză că încă nu ai restituit o datorie în bani). Exact așa cum Kant nu a părut să se fi întrebat niciodată (având în vedere limitările asupra cunoașterii umane pe care le-a evidențiat *Critica rațiunii pure*) cum era posibil să îți asumi „poziția transcendentală" din care era scrisă intenționat acea carte, la fel Heidegger al acestei perioade nu privește niciodată în interiorul problemei autoreferinței metodologice. El nu se întreabă niciodată cum e posibilă „ontologia" de tipul celei pe care el o producea, date fiind propriile ei concluzii.

Remarcând această timpurie lipsă de conștiință de sine, eu nu încerc să denigrez cartea timpurie a lui Heidegger (inconsistentă intern, scrisă în grabă, strălucit de originală). În definitiv, Heidegger nu a fost primul filosof care să fi considerat propria situație spirituală idiosincrazică drept esența a ceea ce trebuia să fie o ființă umană. (Primul caz clar al unui filosof care a procedat așa este Platon, primul filosof occidental ale cărui opere supraviețuiesc). Eu pun în evidență mai degrabă că existau motive excelente pentru Heidegger, în cursul anilor 1930, să renunțe la a folosi cuvintele „Dasein", „ontologie" și „fenomenologie" și să înceteze a vorbi despre „condițiile de posibilitate" ale diferitelor situații și emoții familiare. El avea un motiv excelent pentru a nu mai vorbi ca și cum subiectul său era ceva precum „genul de lucru care sunt toate ființele umane, cu adevărat, în profunzime" și să înceapă să vorbească explicit despre ceea ce îl deranja cu adevărat: propria îndatorire privată, specifică, față de anumiți filosofi trecuți, propria teamă că vocabularele lor ar putea să-l fi înrobit, teroarea sa la gândul că nu ar reuși niciodată să se autocreeze.

Din perioada în care devine preocupat de Nietzsche (care abia dacă a fost vizat în *Ființă și timp),* și până la moartea sa, Heidegger se concentrează asupra întrebării: „Cum pot evita să mai fiu încă un metafizician, încă o notă de subsol la Platon?".

Primul răspuns pe care-l dă la această întrebare e să schimbe descrierea lui pentru ceea ce vrea să scrie, din „ontologie fenomenologică" în „istoria Ființei" – istoria câtorva duzini de gânditori, oameni ce s-au creat pe ei înşişi şi epocile următoare ale lumii, prin întruchiparea unei noi „înțelegeri a Ființei" (*Seinsverständis*). Toți acești gânditori au fost metafizicieni prin aceea că toți au invocat o formă sau alta a distincției greceşti aparență-realitate: ei toți s-au imaginat ca apropiindu-se de ceva (de Real) care deja îi aştepta. Chiar şi Nietzsche, tratat (aşa cum a insistat Heidegger în a-l trata) drept teoreticianul voinței de putere ca realitate ultimă, a fost un metafizician – chiar dacă „ultimul metafizician", întrucât a fost ultimul care a realizat singura transformare ce rămăsese să fie făcută, a lui Platon: inversarea lui, aşa încât să facă realul să consiste în ceea ce Platon identifica drept Aparență.[11]

[11] Habermas ia trecerea de la „ontologie fenomenologică" la „istoria Ființei" ca un rezultat al aderării lui Heidegger la nazism. În *The Philosophical Discourse of Modernity* (*Discursul filosofic al modernității*), el spune: „Suspectez că Heidegger şi-ar putea găsi locul în temporalizata *Ursprungsphilosophie* a perioadei târzii doar pe calea identificării sale temporare cu Mişcarea Național Socialistă – ale cărei măreție şi adevăr intern le atesta încă în 1935" (p. 155). Mai târziu, el spune că Heidegger a vrut să dea vina, pentru orbirea sa cu privire la natura mişcării naziste, pe o „istorie sublimată, promovată până la culmile înalte ale ontologiei. Astfel s-a născut conceptul de istorie a Ființei" (p. 159). Însă o mare parte din povestea pe care a spus-o Heidegger despre istoria Ființei, în anii '30, spre sfârşit, şi '40, era prefigurată în prelegerile sale din 1927, despre „Problemele de bază ale fenomenologiei" („The Basic Problems of Phenomenology") şi probabil că ar fi constituit partea a doua din *Ființă şi timp*, dacă acea carte ar fi fost vreodată completată. Chiar dacă naziştii nu ar fi venit la putere, şi dacă Heidegger nu ar fi visat vreodată să devină eminența cenuşie (*eminence grise*) a lui Hitler, cu suspectez că tot ar fi avut loc această „cotitură".

O trăsătură importantă a istoriei Ființei, care *nu* e prezentă în anii '20, este pretenția că ca „îşi epuizează posibilitățile" cu Nietzsche. Aşadar bănuiala mea este că unele detalii cruciale despre „istoria sublimată, promovată până la culmile înalte ale ontologiei" erau fixate, nu în ziua în care Heidegger s-a întrebat: „Cum voi arăta, pentru istorie, în uniforma mea nazistă?", ci mai degrabă în ziua în care s-a întrebat: „Mă va privi istoria, oare, doar ca pe încă un discipol al lui Nietzsche?" Desigur că Habermas are dreptate spunând că Heidegger avea nevoie să găsească o scuză pentru nazismul lui şi că a propagat o (complet neconvingătoare) auto-disculpare în povestea pe care a tot spus-o. Însă, în viziunea mea, e o poveste pe care el ar fi scris-o oricum, chiar dacă ar fi avut mai puțin de justificat în privința lui însuşi.

Această redescriere a trecutului și, în particular, a lui Nietzsche – această descriere a Vestului ca locul în care platonismul s-a inversat și a sfârșit ca voință de putere – l-au făcut capabil pe Heidegger să se imagineze pe sine ca un gânditor de un gen nou. El nu a vrut să fie nici un metafizician, nici un ironist, ci să combine avantajele ambilor. El și-a consumat mult timpul său conferind un sens peiorativ termenului de „metafizică", pe care Derrida l-a cules de la el și l-a popularizat – sensul pe care eu îl folosesc în această carte. Însă el a consumat mult timp, de asemeni, bătându-și joc de iluminarea estetistă, pragmatistă, a ironiștilor. El i-a considerat drept flecari diletanți, cărora le lipsea înalta seriozitate a marilor metafizicieni – relația lor specială cu Ființa. În calitate de țăran din Schwarzwald el avea un dezgust înrădăcinat pentru mandarinii germani cosmopoliți din nord. În calitate de filosof, el a privit apariția filosofilor ironiști – mulți dintre ei evrei – ca fiind simptomatică pentru degenerarea a ceea ce el a numit „epoca imaginii asupra lumii". El a considerat cultura ironistă a secolului nostru, înalta cultură în care Proust și Freud sunt figuri centrale, doar ca auto-satisfacția renunțării la Gândire a unui nihilism postmetafizic. Așadar el vroia să găsească un mod de a fi nici metafizic, nici estetist. El vroia mai degrabă să vadă în metafizică destinul adevărat și vital al Europei, decât să o dea la o parte, pur și simplu (așa cum au făcut Proust și Freud). Însă el vroia să insiste, de asemeni, că metafizica și deci și Europa erau acum terminate, căci – acum, când Platon fusese complet inversat – metafizica își epuizase posibilitățile.

În chestiunea generală a relației dintre gândirea lui Heidegger și nazismul lui, eu nu sunt convins că e mult de spus, cu excepția faptului că unul dintre cei mai originali gânditori ai secolului s-a întâmplat să fie un caracter destul de urât. A fost genul de om care să-și poată trăda colegii evrei de dragul propriei ambiții, iar apoi să reușească să uite ce a făcut. Însă, dacă susții viziunea asupra sinelui ca fiind lipsit de centru, viziune pe care eu am avansat-o în capitolul 2, atunci vei fi pregătit să găsești relația dintre intelectual și virtuțile morale, ca și relația dintre cărțile unui scriitor și alte părți ale vieții sale, ca fiind contingente.

Pentru Heidegger, această sarcină i s-a prezentat drept sarcina de a găsi modul în care să lucreze în interiorul unui vocabular final şi în acelaşi timp să „pună între paranteze", cumva, acel vocabular – să menţină seriozitatea finalităţii sale şi în acelaşi timp să o lase să îşi exprime singură propria contingenţă. El a vrut să construiască un vocabular care deopotrivă s-ar demonta singur, în mod constant, şi s-ar lua în serios, în mod constant. Perspectivismele istoriciste ale lui Hegel şi Nietzsche au condus în direcţia acestei probleme, însă Hegel a evitat-o vorbind ca şi cum Cunoaşterea absolută se găsea în imediata sa apropiere şi ca şi cum limbajul era doar o „mediere" dispensabilă, pe care uniunea finală dintre Subiect şi Obiect ar înlocui-o. Nietzsche, în schimb, ne-a amăgit cu sugestia că supraomul, cumva, s-ar descurca fără *nici un* vocabular. Nietzsche sugerează că acel copil care, în parabola lui Zarathustra, învinge leul (care, în schimb, a învins cămila) va avea, cumva, toate avantajele gândirii, fără nici unul din dezavantajele de a vorbi un limbaj particular.

Heidegger, în ceea ce-l priveşte, nu a evitat problema; el nu a abandonat nominalismul în favoarea unei inefabilităţi nonlingvistice, atunci când cioburile erau pe jos. În schimb, a dat o sugestie îndrăzneaţă, scandaloasă, despre ce ar fi filosofia într-o epocă ironistă. În *Fiinţă şi timp* este o frază care, cred eu, descrie ambiţia lui, atât de dinainte, cât şi de după *Kehre*: „Misiunea ultimă a filosofiei e să păstrcze *forţa cuvintelor celor mai elementare* în care se exprimă Dasein-ul şi să împiedice înţelegerea comună ce tinde să le uniformizeze până la acea neinteligibilitate ce funcţionează... ca o sursă de pseudo-probleme" (*Being and Time*, p.262).

Prima mulţime de candidaţi pe care i-a oferit Heidegger pentru „cuvintele cele mai elementare" consta în cuvinte ca *Dasein, Sorge* * şi *Befindlichkeit* **, în noile utilizări pe care li le-a

* *grija* (n.trad.)
** *situare afectiva* (n.trad.)

atribuit el, când a scris *Ființă și timp*. Pe parcursul acelei *Kehre*, în decursul a ceea ce eu îmi închipui că va fi fost înțelegerea treptată a faptului că jargonul acelei cărți și pretențiile ei transcendentale au făcut-o o țintă tentantă pentru ridiculizări de tip kierkegaardian și nietzscheean, el a oferit o a doua mulțime de candidați: cuvintele emblematice folosite de marii metafizicieni morți – cuvinte ca *noein*, *physis* și *substantia*, redefinite de către Heidegger ca să se potrivească scopului său de a arăta că toți aceștia metafizicieni au încercat, în ciuda aparențelor, să exprime un sens al finitudinii Dasein-ului[12]. Ambele mulțimi de cuvinte cuprind în ele ironia – toate sunt presupuse că exprimă sensul autentic al Dasein-ului ca fiind incapabil să se înțeleagă pe sine fără un vocabular final și, în același timp, având conștiința faptului că nici un vocabular nu poate rămâne final, sensul lui privind propria „meta-stabilitate". „Dasein" a fost, pentru a spune așa, numele lui Heidegger pentru ironist. Însă, în perioada lui mai târzie, acest cuvânt e înlocuit cu „Europa", sau „Occidentul" – personificarea locului în care Ființa și-a încheiat un destin care a sfârșit în ironism. Pentru Heidegger cel de mai târziu, a vorbi despre ironism înseamnă a vorbi despre penultimul stadiu din povestea Europei,

[12] Aplicarea a ceea ce Heidegger a numit (în ceea ce se poate să fi fost un rar moment de regret plin de umor) „metoda heideggeriană forțată și unilaterală a exegezei" (*Introduction to Metaphysics*, trad. Ralph Mannheim, New Haven, Conn., Yale University Press, 1959, p. 176) are totdeauna ca rezultat realizarea faptului că marele filosof (sau poet) al cărui text este examinat anticipa *Sein und Zeit*. Textul demonstrează totdeauna că *Sein* și *Dasein* sunt interconectate, că Ființa nu e ceva îndepărtat și infinit, ci mai degrabă ceva care „există doar atâta timp cât există Dascin-ul" (vezi *Sein und Zeit*, p. 212: „Allerdings nur solange Dascin *ist*, das heisst die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt es' Scin"; compară în acest sens *Introduction to Metaphysics*, p. 139, unde se spune că aceasta e esența fragmentului 8, din Parmenide).

Pe de-o parte, Heidegger vrea să spună că el și Parmenide (membri ai clubului Gânditorilor, opuși epigonilor care interpretează greșit și banalizează opera Gânditorilor) au lucrat pe aceleași linii: „Chiar la începutul filosofiei occidentale a devenit evident că problema ființei îmbrățișează cu necesitate fundamentele existenței-aici" (*Introduction to Metaphysics*, p. 174). Pe de altă parte, el vrea să spună că Ființa însăși s-a schimbat de la Parmenide până acum, ca rezultat al acelei crescânde *Seinsvergessenheit*. El are probleme în combinarea celor două susțineri.

stadiul care-l precede imediat pe Heidegger şi pentru care el a făcut din Nietzsche un simbol – stadiul în care „lumea devine viziune" pe măsură ce intelectualii (şi, treptat, oricine altcineva) realizează că orice poate fi făcut să pară bun sau rău, interesant sau plictisitor, prin recontextualizarea, redescrierea sa[13].

În modul în care îl citesc eu pe Heidegger, toate „cuvintele cele mai elementare" ale lui sunt cuvinte desemnate să exprime starea dificilă a teoriei ironiste – tensiunea pe care au simţit-o Hegel şi Nietzsche, dar au minimalizat-o, şi pe care Heidegger o tratează cu toată seriozitatea. Toate aceste cuvinte trebuie să încapsuleze dificultatea de a fi în acelaşi timp teoretic şi ironic. Astfel, Heidegger scrie despre el însuşi, despre propria dificultate, atunci când pretinde că scrie despre aceea a altcuiva – „a Europei". Ceea ce-l leagă pe Heidegger cel din perioada timpurie de cel din perioada mai târzie e speranţa de a găsi un vocabular care-l va menţine autentic – unul care va bloca orice încercare de a te afilia la o putere mai înaltă, de a dobândi o *ktema eis aiei*, de a evada din timp în eternitate. El vrea cuvinte ce nu pot fi uniformizate, ce nu pot fi folosite ca şi cum ar fi parte a vocabularului final „corect". El vrea un vocabular final care se auto-consumă şi care se auto-înnoieşte continuu – cuvinte ce vor clarifica faptul că ele *nu* sunt reprezentări ale esenţei reale, şi *nu* sunt moduri de a lua contact cu o putere mai înaltă, nu sunt ele însele instrumente ale puterii ori mijloace pentru scopuri, nu sunt încercări de a eluda responsabilitatea

[13] Vezi „The Age of the World Picture", din *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad, William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977 şi în special p. 129: „De aceea imaginea lumii, înţeleasă în mod esenţial, nu înseamnă o imagine a lumii, ci lumea concepută şi prinsă ca imagine. Ceea ce este, în întregul său, e înţeles în aşa fel încât mai întâi este în fiinţă şi este în fiinţă doar în măsura în care e instituit de către om, care reprezintă şi instituie." Dacă uiţi de Fiinţă, aşa cum fac eu, şi te gândeşti că fiinţele sunt tot ce este, atunci această perspectivă „umanistă" – una pe care Heidegger însuşi a dispreţuit-o – va fi ceea ce înţelegi prin susţinerea lui Heidegger că: „limba îl exprimă pe om" şi prin exaltarea de către el a „poeticului" ca ceea ce „deschide lumi". Primele trei capitole ale acestei cărţi şi, în special, exaltarea „poetului" în capitolul 3, sunt o încercare de a detalia ideea de „lume ca imagine", pe care o oferă Heidegger în acest eseu. Dar, ca şi Derrida, eu vreau să fac invers decât Heidegger – să iubesc ceea ce el a detestat.

Dasein-ului față de auto-creare. El vrea cuvinte care, ca să zicem așa, vor face munca pentru el – îl vor elibera de tensiunea pe care o simte, preluând-o asupra lor. Așadar el trebuie să adopte o viziune a limbajului ce nu e doar anti-wittgensteiniană, ci și anti-lockeeană, o viziune ce a fost nefamiliară din secolul al șaptesprezecelea, de când s-a stins speculația despre un limbaj „al lui Adam". Pentru Heidegger, adevărul filosofic depinde de însăși alegerea *fonemelor*, de înseși *sunetele* cuvintelor[14].

[14] Aceasta reiese cel mai clar din insistența lui Heidegger asupra oralității – o insistență amplificată de Derrida, care îl inversează pe Heidegger insistând asupra „priorității a ceea ce este scris", dar care se ocupă de formele cuvintelor scrise în același mod în care Heidegger se ocupă de sunetele celor vorbite. Vezi, de pildă, eseul lui Heidegger despre „Natura limbii", care conține pasaje precum: „Când cuvântul e numit [de către Hölderlin] floarea gurii și înflorirea ei, auzim sunetul limbii căpătând viață precum pământul. De unde? Din rostirea în care el vine să spună că lumea este făcută pentru a apărea. Sunetul vestește în răsunătoarea chemare de reunire care, deschisă la Deschidere, face ca Lumea să apară în toate lucrurile."(*On the Way to Language*, p. 101).

Când Heidegger spune că „germana și greaca sunt cele două limbi filosofice" și că greaca „e singura limbă care este ceea ce spune", consider că el spune că filosofia e intraductibilă, în sensul în care se spune despre poezie că este – că *sunetele* contează. Dacă el nu gândește așa, atunci nesfârșitul său joc cu cuvintele, cu invocarea arhaismelor germane, nu are sens. (Vezi, de exemplu, discuția despre *war*, *wahr* și *wahren*, în *Early Greek Thinking*, trad. David Krell și Frank Capuzzi, New York, Harper & Row, 1975, p. 36). Căci problema etimologiei nu-l interesează pe Heidegger, iar el ignoră acuzațiile că ar vehicula etimologii false. Tot ceea ce-l interesează sunt *rezonanțele*: istoriile cauzale ce au produs ori nu au produs aceste rezonanțe sunt irelevante.

Heidegger vrea ca gândul să fie „poetizat" și vrea să realizăm că: „În mod strict, limba e cea care vorbește. Omul vorbește întâia oară atunci când, și numai atunci când răspunde limbii, ascultându-i chemarea" (*Poetry, Language, Thinking*, trad. Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971, p. 216.) Însă el nu ne spune niciodată ceva foarte clarificator despre relația dintre poeți și gânditori – de pildă, de ce Sofocle și Hölderlin trec drept poeți, iar Parmenide și el însuși drept gânditori. Invidia lui față de Hölderlin e aproape palpabilă, dar el nu dorește să concureze cu acesta. Nu mai devreme decât atunci când spune că: „noi gândim același lucru pe care Hölderlin îl spune în mod poetic", el simte necesar să insereze un paragraf contrariant, de tipul retractez-tot, care spune, de pildă: „Poezia și gândirea se întâlnesc într-unul și același lucru doar atunci când și doar atâta vreme cât ele rămân lucruri distincte, în distincția naturilor lor" (ibid., p. 218).

Heidegger a vrut la fel de puțin să fie considerat un „poet ratat", pe cât ar fi vrut să fie considerat profesorul care l-a tradus pe Nietzsche în jargon academic. Însă prima descriere îți vine în minte destul de repede când citești ceea ce a scris după război, la fel cum îți vine în minte a doua descriere, când citești anumite fragmente din *Sein und Zeit*.

Este uşor să iei această viziune ca o *reductio ad absurdum* a proiectului lui Heidegger. Însă îi poţi vedea punctele atrăgătoare, dacă vezi dificultatea problemei pe care Heidegger însuşi a pus-o : problema cum să depăşeşti, să localizezi şi să îndepărtezi întreaga teorie trecută, fără ca tu însuţi să teoretizezi. În propriul lui jargon, aceasta apare ca problema de a vorbi despre Fiinţă, fără a vorbi despre ceea ce au în comun toate fiinţele. (A vorbi în acest al doilea mod este, conform definiţiei lui Heidegger, esenţa metafizicii.) Problema dacă propriul lui jargon intenţionat nonteoretic nu este definit de acel jargon teoretic confuz, diferit de cel al altor autori, răzbate pentru Heidegger ca problema modului „de a discuta despre natura limbii fără a-i produce vreo lezare"[15]. Mai precis, e problema modului de a păstra „indicaţiile şi gesturile" [*Winke und Gebärden*] distincte de „semnele şi cifrurile" [*Zeichen und Chiffren*] metafizicii: de exemplu, cum să previi ca expresia „casa Fiinţei" (una dintre descrierile date de Heidegger limbajului) să nu fie luată ca „doar o imagine pripită ce ne ajută să ne imaginăm ceea ce dorim"[16]. Singura soluţie la o astfel de problemă este: nu puneţi în orice context cuvintele lui Heidegger, nu le trataţi ca piese mobile ale unui joc, ori ca unelte, ori ca fiind relevante pentru orice întrebări, cu excepţia celor proprii lui Heidegger. Pe scurt, acordaţi cuvintelor lui privilegiul pe care-l afectaţi unei poezii care vă place prea mult pentru a o trata ca pe un obiect al „criticii literare" – o poezie pe care o recitaţi, dar nu o asociaţi (de teama de a nu o deforma) cu nimic altceva.

O asemenea pledoarie are sens numai dacă fonemele, sunetele contează. Pentru că, dacă ele nu ar conta, atunci am fi liberi să tratăm cuvintele lui Heidegger – fragmentele de vocabular final pe care l-a dezvoltat pentru el însuşi – drept jetoane într-un joc de limbaj în care ar putea intra şi alţi oameni, în afară de el însuşi. Am fi capabili să tratăm chiar şi termeni ca

[15] *On the Way to Language*, p. 22.
[16] Ibid., p. 26.

Haus des Seins în modul contextualist ce ne-a fost făcut familiar de către Saussure și Wittgenstein, drept o unealtă mai mult sau mai puțin utilă pentru vreun scop care este străin termenului însuși. Dar, dacă facem asta, în cele din urmă vom fi împinși înapoi către întrebările: „Ce rost are să joci jocul în cauză?" și „În ce scop e util acest vocabular final?" Singurul răspuns disponibil la ambele pare a fi unul pe care l-a dat Nietzsche: ne sporește puterea; ne ajută să obținem ceea ce am decis mai înainte că vrem[17].

Heidegger crede că, dacă este să evităm tocmai această identificare a adevărului cu puterea – să evităm tipul de umanism și pragmatism pe care le revendică în această carte, forme de gândire pe care el le consideră a fi versiunile cele mai degradate ale nihilismului în care culminează metafizica – trebuie să spunem că vocabularele finale nu sunt doar mijloace pentru scopuri, ci sunt, într-adevăr, case ale Ființei. Însă, această susținere îi cere să poetizeze limbajul filosofic, permițând fonemelor să conteze nu doar utilizărilor în slujba cărora sunt puse fonemele.

Majoritatea obiecțiilor contemporane față de opiniile lui Wittgenstein asupra limbajului și față de opiniile pragmatiste asupra adevărului vin de la filosofii „realiști" (de exemplu Wilfrid Sellars, Bernard Williams), care argumentează că știința fizică este privilegiată față de alte părți ale discursului. Pentru Heidegger, aceasta înseamnă a aborda lucrurile tocmai într-un mod care este greșit. În viziunea lui, pragmatismul, Wittgenstein și știința fizicii se merită reciproc. Heidegger crede că mai degrabă poezia, decât fizica, arată inadecvarea caracterizării limbajului ca joc de limbaj. Să luăm unul din exemplele lui pentru imposibilitatea de a parafraza, intervenția cuvântului *ist*

[17] Heidegger crede că această viziune asupra limbajului a devenit inevitabilă o dată ce Platon a distins între „înțeles" și „vehiculul senzorial al înțelesului". Această inevitabilitate e parte a inevitabilității mai mari pe care el o vede în progresia de la Platon la Nietzsche – această omogenizare predestinată de la distincția aparență-realitate către distincția puterea-ta /versus/ puterea-mea.

în versul lui Goethe: „Über allen Gipfeln, ist Ruh".[18] Pare a fi ceva greşit în încercarea de a interpreta acest *ist* ca un instrument de îndeplinire a unui scop. Desigur, el poate fi interpretat astfel, iar Heidegger nu ne dă nici un argument pentru care nu ar trebui interpretat astfel. Însă el vrea să luăm în considerare întrebarea: „Dat fiind că *pare* ceva greşit în a-l interpreta astfel, ce ar trebui să fie limbajul, dacă aici ar *fi* ceva greşit?" Răspunsul lui e că ar trebui să fie anumite „cuvinte elementare" – cuvinte care au „forță", independent de utilizarea lor în ceea ce el numeşte „înțelegerea comună". Înțelegerea comună e lucrul pe care o teorie a jocului de limbaj îl surprinde. Iar *forța* e lucrul pe care se presupune că ideea de „casă a Ființei" ar trebui să ne ajute pe noi să-l surprindem. Dacă nu ar exista cuvinte care să aibă forță, nu ar fi nevoie de filosofie ca încercarea de a conserva acea forță.

Această relatare despre ce a avut în vedere Heidegger prin expresia „preocuparea ultimă a filosofiei" ridică întrebarea evidentă: „Cum recunoaşte Heidegger un cuvânt elementar atunci când îl vede, un cuvânt ce are mai degrabă forță decât utilizare?" Dacă el este la fel de finit, de legat de timp şi loc ca şi noi, ceilalți, cum se poate pretinde el capabil să recunoască un cuvânt elementar atunci când îl aude, fără să se transforme din nou într-un metafizician? Putem căpăta un indiciu pentru răspunsul lui dintr-un vers al unuia dintre puținele poeme pe care le-a publicat (deşi, după cât se pare, el a scris multe): „Poemul Ființei – omul – abia a început". El îl consideră pe om – sau, mai degrabă, pe omul european – ca persoana a cărei viață s-a scurs trecând de la anumite vocabulare finale la altele. Aşa că, dacă vrei să alegi cuvinte elementare, scrii un Bildungsroman despre un personaj numit „Europa", încercând să punctezi tranzițiile cruciale din viața Europei. Gândiți-vă că Heidegger face pentru „poemul Ființei" genul de lucru pe care un critic ar putea încerca să-l facă pentru „poezia în limba

[18] *Introduction to Metaphysics*, p. 90.

engleză". Un critic suficient de ambițios, precum Bloom, construiește un canon, nu doar al poeților, ci și al poemelor și al versurilor din poeme, încercând să identifice pur și simplu care versuri din care poeme au deschis ori au închis opțiunile pentru poeții ce au urmat. Versurile „cele mai elementare" ale poeziei engleze sunt cele ce determină poziția istorică în care un poet al secolului douăzeci ce scrie în engleză se găsește pe sine: ele sunt casa în care locuiește el, și nu uneltele pe care le folosește el. Un asemenea critic scrie un Bildungsroman despre cum a devenit poezia engleză ceea ce este acum. Heidegger scrie un Bildungsroman despre (în cuvintele lui) „ceea ce este acum Ființa"[19]. El încearcă să identifice pe acei filosofi și cuvintele care au jucat un rol decisiv în a aduce Europa în punctul la care se află acum. El vrea să ne ofere o genealogie a vocabularelor finale ce ne va arăta de ce folosim în mod curent vocabularul final pe care-l folosim, spunându-ne o poveste despre teoreticieni (Heraclit, Aristotel, Descartes și așa mai departe) pe care mai degrabă trebuie să-i depășim, decât să rămânem în preajma lor. Însă criteriul de alegere a figurilor despre care să se discute și a cuvintelor elementare care să fie izolate nu este acela că filosofii sau cuvintele sunt autorități în raport cu ceva diferit de ele însele – de pildă, în raport cu Ființa. Ele nu sunt revelatoare pentru nimic, decât pentru noi – noi, ironiștii secolului al douăzecilea. Ele ne revelează pe noi pentru că ne-au *creat* pe noi. „Cele mai elementare cuvinte în care Dasein-ul se exprimă pe sine" nu sunt „cele mai elementare" în sensul că sunt mai aproape de modul în care sunt în sine lucrurile, ci doar în sensul că ele sunt mai aproape de *noi*.

Pot rezuma relatarea mea despre Heidegger spunând că el a sperat să evite recăderea lui Nietzsche din ironie în metafizică, capitularea finală a acestuia în fața dorinței sale de putere, prin faptul de a ne dărui nouă mai degrabă o *litanie*, decât o

[19] Diferența e că un critic precum Bloom rămâne distinct de personajul pe care-l construiește, în timp ce Heidegger tinde să se identifice cu el.

narațiune. El a înțeles complet problema lui Hegel și Nietzsche privitoare la modul în care să-și încheie narațiunea și – către sfârșitul vieții sale – el a sperat că a evitat capcana în care au căzut ei, tratându-și narațiunea despre istoria Ființei ca fiind doar o scară ce ar putea fi aruncată, doar un artificiu pentru a aduce în atenția noastră „cuvintele cele mai elementare". El a vrut să ne ajute să auzim cuvintele ce ne-au făcut să fim ceea ce suntem. Trebuie să facem aceasta – a decis el în final – nu de dragul de a depăși ceva, de pildă „ontologia occidentală", sau pe noi înșine, ci mai degrabă de dragul acelui *Gelassenheit*, al abilității de a *nu* căuta putere, abilitatea de a *nu* dori să depășești[20].

Analogiile dintre încercarea lui Heidegger, astfel descrisă, și încercarea lui Proust, așa cum am descris-o mai devreme, sunt destul de evidente. Efortul lui Proust de a priva de autoritate conceptul de autoritate, prin descrierea tuturor autorităților posibile drept tovarăși de suferință, este dublat de încercarea lui Heidegger de a asculta pur și simplu rezonanțele cuvintelor metafizicienilor, mai degrabă decât de a folosi aceste cuvinte ca instrumente. Descrierea sa despre ceea ce el făcea în calitate de *andenkendes Denken* – o gândire care își reamintește – face chiar mai ușoară analogia cu Proust. Atât el, cât și Proust, au crezut că, dacă memoria ar putea recupera ceea ce ne-a creat pe noi, însăși recuperarea aceea ar fi egală cu a deveni ceea ce ești.

După ce am trasat această analogie pot acum să explic ce e greșit în ea, de ce cred eu că Heidegger a eșuat acolo unde Proust a reușit. Proust a reușit pentru că el nu a avut ambiții publice – nici un motiv de a crede că sunetul numelui „Guermantes" ar însemna ceva pentru oricine altcineva decât pentru cel ce povestește. Dacă azi același nume are, de fapt, rezonanță pentru o mulțime de oameni, aceasta e tocmai pentru că el s-a întâmplat să devină, pentru cei ce au citit romanul lui Proust, același gen de lucru care s-a întâmplat să devină pentru Marcel plimbarea *à côté de Guermantes* – o experiență pe care ei simt

[20] Vezi pasajul din „Time and Being" citat în nota 1, în acest capitol.

nevoia să o redescrie și astfel să o împletească cu alte experiențe, dacă este să reușească în proiectele lor de autocreație. Însă Heidegger a crezut că cunoaște niște cuvinte care au avut, sau ar trebui să fi avut rezonanță pentru *toți*, în Europa modernă, cuvinte ce au fost relevante nu doar pentru soarta celor ce s-a întâmplat să fi citit o mulțime de cărți de filosofie, ci și pentru soarta publică a Occidentului. El a fost incapabil să creadă că acele cuvinte ce au însemnat atât de mult pentru el – cuvinte ca *physis* la Aristotel, *noein* la Parmenide și *substantia* la Descartes, – au fost pur și simplu echivalentele sale private pentru „Guermantes", „Combray" și „Gilberte".

Însă asta e tot ce au fost ele, de fapt. Heidegger a reprezentat cea mai mare imaginație teoretică a timpului său (în afara științelor naturii); el a dobândit sublimul la care a aspirat. Însă asta nu este incompatibil cu faptul că el a fost în întregime inutil pentru oamenii ce nu îi împărtășesc asocierile. Pentru oameni ca mine, care nu le împărtășesc, el reprezintă o figură exemplară, gigantică, de neuitat. A-l citi pe Heidegger a devenit una din experiențele pe care trebuie să le agreăm, să le redescriem și să le împletim cu restul experiențelor noastre, pentru a reuși în proiectele noastre de autocreație. Însă Heidegger nu are nici o utilitate publică generală. Pentru oameni care nu au citit niciodată (ori au citit și au fost doar amuzați de asta) încercările metafizicienilor precum Platon și Kant de a se afilia la o putere anistorică, teoria ironistă pare o reacție exagerată, absurdă, la o amenințare goală. Asemenea oameni vor vedea în acel *andenkendes Denken* al lui Heidegger un proiect nu mai urgent decât încercarea unchiului Toby de a construi un model al fortificațiilor din Namur.

Heidegger a crezut că ar putea, în virtutea familiarizării sale cu anumite cărți, să aleagă anumite cuvinte care au contat pentru toți europenii contemporani, așa cum litania de amintiri a lui Marcel a contat pentru el. Dar el nu a reușit. Nu există nici o listă de cuvinte elementare, nici o litanie universală. Elementaritatea cuvintelor elementare, în sensul lui Heidegger pentru

„elementar", e o chestiune privată şi idiosincrazică. Lista de cărţi pe care le citeşte Heidegger nu e în mai mare măsură centrală pentru Europa şi destinul ei decât o mulţime de alte liste cu o mulţime de alte cărţi, iar conceptul de „destinul Europei" este, în orice caz, unul de care ne putem lipsi. Căci acest tip de dramaturgie istoricistă e doar o încercare în plus de a ne abate de la gândurile despre moarte prin gândurile despre afiliere şi încarnare[21].

Heidegger avea perfectă dreptate când spunea că poezia arată ce poate fi limba atunci când nu e un mijloc pentru un scop, dar se înşela întrutotul crezând că poate exista un poem universal – ceva ce a combinat cele mai bune trăsături ale filosofiei şi poeziei, ceva ce se află dincolo de metafizică şi ironism. Fonemele *contează*, dar nici un fonem nu contează pentru foarte mulţi oameni, foarte mult timp. Definiţia lui Heidegger pentru „om" ca „poemul Fiinţei" a fost o încercare magnifică, dar fără şanse de a salva teoria poetizând-o. Însă nici omul în general, nici Europa în special nu au un destin, şi nici unul dintre acestea nu figurează pentru vreo figură mai-amplă-decât-cea-umană, aşa cum un poem contează pentru autorul lui. Nici teoria ironistă nu e mai mult decât una dintre tradiţiile literare ale Europei moderne – comparabilă cu romanul modern în măreţia realizărilor ce o exemplifică, deşi mult mai puţin relevantă pentru politică, speranţa socială, sau solidaritatea umană.

Atunci când Nietzsche şi Heidegger stăruie în celebrarea canoanelor lor personale, stăruie în lucrurile mărunte ce

[21] Vezi Alan Megill, *Prophets of Extremity*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 346: „Noţiunea unei crize în istorie presupune ceea ce ea începe să distrugă – ideea de istorie ca un proces continuu, istoric cu I mare." Critica lui Megill faţă de ceea ce el numeşte „estetismul" lui Heidegger dublează critica mea faţă de aspiraţia lui Heidegger spre sublimul istoric. Megill defineşte „estetism" ca „o încercare de a readuce în gând şi în vieţile noastre acea formă de edificare, acea redeşteptare a *ekstasis*-ului care, în viziunea luministă şi postluministă, a fost larg alungată tărâmului artei (p. 342). În acest sens al „estetismului", efortul meu în această carte (şi în special în schiţa unei utopii liberale, din capitolul 3) este să sugerez să aducem această încercare în vieţile noastre private, fără să încercăm să o aducem în politică.

au însemnat cel mai mult pentru ei, sunt la fel de magnifici ca și Proust. Sunt figuri pe care noi, ceilalți, le putem folosi ca exemple și ca material în încercările noastre de a ne crea un nou sine, scriind un Bildungsroman despre vechiul nostru sine. Imediat ce vreunul dintre cei doi încearcă însă să avanseze o viziune fie asupra societății moderne, fie asupra destinului Europei, fie asupra politicii contemporane, el devine insipid, în cel mai bun caz, iar în cel mai rău caz, sadic. Când îl citim pe Heidegger ca pe un profesor de filosofie ce a reușit să transceadă propria lui condiție, folosind numele și cuvintele marilor metafizicieni morți ca elementele unei litanii personale, el este o imensă figură care provoacă. Dar ca filosof al vieții noastre publice, ca un comentator al tehnologiei și politicii secolului al douăzecilea el este resentimentar, meschin, sceptic, obsesiv – și, în cel mai rău caz sporadic al său, unul crud (ca în lauda adusă lui Hitler după ce evreii fuseseră alungați din universități).

Această afirmație repetă o sugestie pe care am făcut-o la sfârșitul capitolului precedent: că ironia e destinată uzului publicului restrâns și că teoria ironistă este, dacă nu tocmai o contradicție în termeni, cel puțin atât de diferită de teoria metafizică încât nu este în măsură să fie judecată în aceiași termeni. Metafizica a sperat să unească viețile noastre private și publice, arătându-ne că descoperirea de sine și utilitatea publică pot fi reunite. Ea a sperat să furnizeze un vocabular final care să nu mai separe între o parte privată și una publică. Ea a sperat să fie atât frumoasă pe o scală mică privată, cât și sublimă pe o scală publică mare. Teoria ironistă își urmează cursul în încercarea de a căpăta aceeași sinteză, mai degrabă prin intermediul narațiunii decât prin sistem. Însă încercarea nu a avut șanse.

Metafizicieni precum Platon și Marx au crezut că ar putea arăta că, o dată ce teoria filosofică ne-ar conduce de la aparență la realitate, noi am fi într-o poziție mai bună pentru a fi utili semenilor noștri ca ființe umane. Ambii au sperat că separația public-privat, distincția dintre datoria față de sine și datoria față

de alții ar putea fi depășite. Marxismul a fost subiectul invidiei tuturor mișcărilor intelectuale de mai târziu, deoarece el a părut, pentru un moment, să arate cum să sintetizezi autocreația și responsabilitatea socială, eroismul păgân și iubirea creștină, detașarea celui contemplativ și fervoarea celui revoluționar.

În relatarea mea despre cultura ironistă asemenea contrarii pot fi armonizate într-o viață, dar nu sintetizate într-o teorie. Ar trebui să renunțăm la a căuta un succesor pentru marxism, o teorie ce face să fuzioneze decența și sublimul. Ironiștii ar trebui să se împace cu o separație privat-public în interiorul vocabularelor lor finale, cu faptul că rezolvarea dubiilor privind vocabularul tău final nu are a face în particular cu încercările de a-i salva pe alți oameni de la durere și umilință. Adunarea și redescrierea lucrurilor mărunte care sunt importante pentru tine – chiar dacă acele lucruri mărunte sunt cărți de filosofie – nu vor conduce la o înțelegere a oricărui lucru mai amplu decât propria persoană, a oricărui lucru precum „Europa", sau „istoria". Ar trebui să nu mai încercăm să combinăm auto-crearea și politica, mai ales dacă suntem liberali. Acea parte a vocabularului final liberal ironist ce are a face cu acțiunea publică nu va fi niciodată subsumat, sau nu va subsuma niciodată restul vocabularului său final. Voi susține, în capitolul 8, că discursul politic liberal ar face bine să rămână tot atât de neteoretic și simplu pe cât arată (și pe cât l-a gândit Orwell), indiferent cât de sofisticat devine discursul autocreației.

6

De la teoria ironistă la aluziile private: Derrida

Derrida se opune lui Heidegger, aşa cum Heidegger se opune lui Nietzsche. Fiecare este cel mai inteligent cititor şi cel mai devastator critic al predecesorului său. Predecesorul este persoana de la care fiecare a învăţat cel mai mult şi pe care are cel mai mult nevoie să o depăşească. Derrida continuă să se gândească la problema care a ajuns să-l obsedeze pe Heidegger: aceea a modului în care să combine ironia şi teoretizarea. Însă el are avantajul de a fi observat eşecul lui Heidegger, după cum Nietzsche şi Heidegger au avut avantajul de a fi observat-o pe aceea a lui Hegel.

Derrida învaţă de la Heidegger că fonemele contează, însă el realizează că litania lui Heidegger e doar a lui Heidegger, nu şi a Fiinţei, ori a Europei. Problema lui devine, aşa cum spune la finalul cărţii sale, „*Différance*", de a gândi asupra faptului că „nu există nici un nume unic" – sau, în general, nici o litanie definitivă – „fără *nostalgie*, adică în afara mitului unui limbaj pur matern sau patern, o ţară natală pierdută a gândirii"[1]. El vrea să-şi dea seama cum să rupă cu tentaţia de a se identifica pe sine cu ceva amplu – ceva precum „Europa", ori „chemarea Fiinţei", ori „omul". Aşa cum spune în replica sa la „Scrisoare despre umanism" a lui Heidegger, utilizarea de către Heidegger a cuvântului „noi" provine din „situaţia escatoteleologică" ce este „înscrisă în metafizică"[2]. Dificultatea cu gândirea de către

[1] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago University of Chicago Press, 1982, p. 27.

[2] ibid., p. 123.

Heidegger a „prezenței prezentului" este că ea „poate doar să metaforizeze, prin intermediul unei necesități profunde din care nu poți pur și simplu să decizi a evada, limbajul pe care ea îl deconstruiește"[3]. Acea *andenkendes Denken* a lui Heidegger este nostalgică sau nu este nimic, iar mitul unui limbaj pierdut, al „cuvintelor elementare" a căror forță are nevoie să fie restaurată, e doar încă o încercare de a crede că unele cuvinte sunt privilegiate față de altele, printr-o putere din afara noastră, că unele vocabulare finale sunt mai aproape de ceva transistoric și necontingent decât altele[4].

[3] ibid., p. 131.

[4] O mare parte a criticii lui Heidegger pe care o formulez în capitolul 5 este împrumutată de la Derrida și în special din „The Ends of Man" și din „Différance". Pentru o caracterizare și o critică foarte acute ale lecturii lui Heidegger pe care eu o derivă din Derrida, vezi John D. Caputo, „The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty", *Review of Metaphysics* 36, 1983, pp. 661-685. Caputo are dreptate să spună că eu, ca și Derrida, sunt „interesat în distrugerea ontologiei în sensul ei negativ" și că eu cred că ideea potrivit căreia aceasta are un „sens pozitiv" este „iluzia ultimă a lui Heidegger" (p. 676). Dar el se înșală spunând că viziunea mea sau a lui Derrida ne asigură că „nu ajungem mai departe decât discursul propozițional" (pp. 677-678). Tot ceea ce eu vreau să exclud (sau, cât pot să-mi dau seama, Derrida) este încercarea de a fi nonpropozițional (poetic, dezvăluitor de lume) și în același timp de a pretinde că descinzi la ceva primordial - ceea ce Caputo numește „tăcerea din care izvorăște orice limbaj" (p. 675). Nominalismul descris în capitolul 1 (un nominalism pe care consider că-l împărtășește și Derrida) cere să respingem susținerea heideggeriană a lui Caputo că „limbajul nu e un sistem de cuvinte născocite pentru scopurile umane, ci evenimentul care dă naștere lucrurilor". Acea susținere îmi pare o confuzie a condițiilor cauzale cu misterioasele „condiții de posibilitate" transcendentale, visate de către Kant. Așa cum am spus la începutul capitolului 1, noi, nominaliștii, vrem să purificăm romantismul de ultimele rămășițe ale idealismului german — și, așa cum am argumentat înainte, aceasta înseamnă să eliminăm *apelul argumentativ* la nonpropozițional. Aceasta este exact ceea ce Derrida, Davidson și Bloom ne ajută să facem, determinându-ne să-i considerăm pe poeți mai degrabă ca fiind ei înșiși *ursprünglich*, decât recipiente pasive ale darurilor Ființei. Prin contrast, așa cum spune Caputo, pentru Heidegger „vorbitorul autentic... este preluat de către lucrurile înseile, se oferă lor, le lasă să devină cuvinte în el" (p. 674). Această dorință de asociere cu Ceva Diferit Și Mai Mare e tocmai lucrul în care Derrida are mai puțină încredere la Heidegger, și eu cred că el are dreptate. Pentru o bună replică la articolul lui Caputo, vezi Lyell Asher, „Heidegger, Rorty and the Possibility of Being", în *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, ed. Robert Merrill, Washington D. C., Maisonneuve Press, 1988.

Opera lui Derrida, ca și cea a lui Heidegger, se împarte în o perioadă mai timpurie, mai profesorală și una mai târzie, în care scrisul lui devine mai excentric, mai personal și original. În *Ființă și timp*, așa cum am spus mai devreme, Heidegger toarnă vinul nietzscheean în vasele kantiene. El spune lucruri nietzscheene în contextul proiectului academic german standard de a găsi „condițiile de posibilitate" ale experiențelor familiare. Opera mai timpurie a lui Derrida poate fi citită și ca un asemenea proiect – proiectul de a merge mai adânc decât a mers Heidegger în căutarea aceluiași gen de lucru pe care l-a vrut Heidegger: cuvinte ce exprimă condițiile de posibilitate ale oricărei teorii anterioare – întreaga metafizică și toate încercările de a depăși metafizica, inclusiv aceea a lui Heidegger. Conform acestei lecturi, Derrida vrea să-l depășească pe Heidegger, așa cum Heidegger îl depășește pe Nietzsche. Totuși, proiectul lui îl continuă pe cel al lui Heidegger prin aceea că și el vrea să găsească cuvintele care ne duc „dincolo" de metafizică – cuvinte ce au forță în afara noastră și își manifestă propria contingență.

Mulți dintre admiratorii lui Derrida, în special Rodolphe Gasché, citesc opera sa în acest fel. Însă Gasché își începe cartea spunând că nu va discuta despre *Glas,* sau despre opera lui Derrida după *The Truth in Painting* și că el lasă deoparte „întrebarea delicată despre ce trebuie să conteze ca fiind mai filosofic jucăuș, sau mai literar jucăuș."[5] Gasché procedează la reconstrucția operei mai timpurii a lui Derrida, ca o încercare de a formula un „sistem dincolo de Ființă", un sistem de „infrastructuri" (de exemplu *diferență*, spațiere, iterabilitate) ce ne

[5] Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, p. 4.

duce în urma lui Heidegger sau mai jos de el [6]. El consideră că Derrida a „demonstrat" că:

> „ ... «sursa» tuturor fiinţelor dincolo de fiinţă este scrierea *generalizată*, sau mai degrabă *generală*, ale cărei lipsă de prezenţă şi lipsă de adevăr esenţiale constituie condiţia fundamental indecidabilă de posibilitate şi imposibilitate a prezenţei în identitatea ei şi a identităţii în prezenţa ei. «Sursa» fiinţei şi fiinţării este, pentru Derrida, sistemul sau lanţul de dincolo de fiinţă al diferitelor infrastructuri sau lucruri indecidabile."[7]

O mare parte din opera timpurie a lui Derrida încurajează această lectură, şi nu am să abordez problema acuratcţei descrierii de către Gasché a intenţiilor timpurii ale lui Derrida. Însă există o problemă evidentă a oricărei asemenea lecturi, anume că întreaga idee de „depăşire" şi de „condiţii de posibilitate" sună teribil de metafizic. Aceasta înseamnă că pare a se presupune că există un vocabular fix în care poate fi îndeplinit

[6] Gasché ia în serios susţinerea că „différance" nu este „nici un cuvânt, nici un concept" şi o aplică la toţi ceilalţi termeni derrideeni pe care el îi consideră ca semnificând infrastructuri. Am criticat această afirmaţie în „Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry* II, 1983, pp. 1-23, argumentând că aici Derrida încearcă, precum Heidegger, să realizeze ambele lucruri: să facă exprimabil inefabilul, decretând că un cuvânt pe care el îl pune în circulaţie nu e genul de lucru ce poate fi pus în circulaţie. Precum Heidegger cel din perioada târzie, Derrida cel din perioada timpurie se ocupă de magia cuvintelor – sperând să găsească un cuvânt ce nu poate fi banalizat şi înzestrat cu valenţe metafizice prin utilizare, care-şi va conserva cumva „stabilitatea", chiar şi după ce va deveni curent. Gasché pare să creadă că această magie funcţionează, ca atunci când spune: „În plus, o infrastructură nu e o esenţă, de vreme ce nu e dependentă de nici o categorie a ceea ce e prezent sau absent. . . Nu are caracter stabil, nu are autonomie, nu are identitate ideală şi ca atare nu e o *substanţă*, sau *hypokeimenon*. «Esenţa» sa e să nu aibă nici o esenţă. Şi totuşi, o infrastructură e înzestrată cu o anumită universalitate". A acorda aceste complimente cuvintelor lui Derrida mi se pare o bravadă – a spune că ar fi frumos dacă ar exista cuvinte care să aibă această combinaţie imposibilă de proprietăţi, fără a explica şi cum trebuie ca această combinaţie să fi fost făcută posibilă. Superioritatea lui Derrida cel din perioada târzie faţă de cel din perioada timpurie îmi pare a fi tocmai aceea că renunţă să se mai sprijine pe magia cuvintelor şi se sprijină, în schimb, pe un mod de a scrie – mai degrabă pe a crea un stil, decât pe a inventa neologisme.

[7] Gasché, *The Tain of the Mirror*, p. 177.

un asemenea proiect – că toți oamenii pe care Gasché îi numește „filosofi ai reflecției" știu ce înseamnă să găsești o „condiție de posibilitate" și pot spune cine pe cine a reușit să depășească[8].

Descrierea de către Gasché a căutării „condițiilor de posibilitate ale discursului filosofic" sugerează că înțelegerea a ceea ce sunt asemenea condiții și cunoașterea modului de a le căuta reprezintă o chestiune de domeniul a ceea ce Gasché numește „regulile standard ale filosofiei"[9]. Însă ar fi straniu dacă referința la astfel de reguli ne-ar face capabili să înlăturăm problema pe care am menționat-o mai devreme, discutând despre Heidegger: că tărâmul posibilității se extinde ori de câte ori e inventat un nou vocabular, astfel că găsirea „condițiilor de posibilitate" ne-ar cere să imaginăm toate aceste invenții, înainte de producerea lor. Ideea că noi avem la dispoziție, într-adevăr, un astfel de metavocabular, unul ce ne oferă un „spațiu logic" în care să „plasăm" orice va spune vreodată cineva, pare doar încă o versiune a visului „prezenței" asupra căruia încearcă să ne trezească atenția ironiștii, începând de la Hegel.

Indiferent dacă Derrida a fost tentat ori nu, inițial, de proiectul transcendental pe care i-l atribuie Gasché, sugerez să citim scrierile târzii ale lui Derrida ca și cum ar transforma asemenea proiecte sistematice de depășire în glume private. În

[8] Eu discut despre cartea lui Gasché oarecum detaliat în „Is Derrida a Transcendental Philosopher?", *The Yale Journal of Criticism* (sub tipar). Vezi și un schimb de opinii între Cristopher Norris și mine privind întrebarea dacă Derrida ar trebui să fie considerat ca „jucăuș" sau „serios", în *Redrawing the Lines: Analytic philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, ed. Reed Dasenbrock (Minneapolis, University of Minnesota Press, sub tipar). Contribuția lui Norris – „Philosophy as *Not* Just a 'Kind of Writing': Derrida and the Claim of Reason" – este parțial o replică la textul meu, „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida", inclus în cartea mea, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. Contribuția mea – „Two Senses of 'Logocentrism': A Reply to Norris" – argumentează împotriva pretenției că Derrida oferă întemeieri filosofice așa-numitei critici literare deconstructive, și mai susține că strategia și perspectiva lui Derrida diferă în mod dramatic de cele ale lui Paul de Man, scriitor a cărui operă a dat tonul acelui gen de critică.

[9] Gasché, *Tain*, p. 122.

viziunea mea, soluția cea din urmă a lui Derrida la problema modului de a evita heideggerianul „noi" și, în general, de a evita capcana în care a căzut Heidegger încercând să se afilieze la sau să întruchipeze ceva mai amplu decât el însuși, constă în lucrul la care Gasché se referă disprețuitor ca la „elucubrații destrăbălate și private"[10]. Derrida, mai târziu, își privatizează gândirea filosofică și, prin aceasta, suprimă tensiunea dintre ironism și teoretizare. El abandonează pur și simplu teoria – încercarea de a-și vedea predecesorii în mod ferm și deplin – în favoarea fantazării cu privire la acești predecesori, a jocului cu ei, a eliberării suitei de asociații pe care ei le produc. Nu există nimic moral în aceste fantezii, nici vreo utilitate publică (pedagogică sau politică); însă, pentru cititorii lui Derrida, ele pot fi totuși exemplare – sugestii ale genului de lucru pe care l-ai putea face, un gen de lucru rareori făcut înainte.

O asemenea fantazare e, în viziunea mea, produsul final al teoretizării ironiste. Recăderea în fantezia privată e singura soluție la problema auto-referențială pe care o întâlnește o astfel de teoretizare, problema modului de a te distanța de predecesorii tăi, fără să faci exact ceea ce ai repudiat în ceea ce au făcut ei. Așadar, consider că importanța lui Derrida constă în a fi avut curajul de a renunța la încercarea de a uni privatul cu publicul, de a nu mai încerca să alături o căutare a autonomiei private și o tentativă de a realiza ceva cu utilitate și rezonanță publică. El privatizează sublimul, după ce a învățat din soarta predecesorilor că ceea ce e public nu poate fi niciodată mai mult decât frumos.

Căutarea sublimului a fost, la Heidegger, căutarea cuvintelor care aveau mai degraba „forță" decât doar valoarea de schimb dată de rolul lor în jocurile de limbaj. Dilema cu care s-a confruntat Heidegger a fost că, imediat ce a izolat asemenea cuvinte și a publicat rezultatele sale, cuvintele au devenit prompt parte a jocului de limbaj heideggerian jucat pe scară

[10] Ibid., p. 123.

largă, iar prin aceasta au fost degradate de la rangul de *Winke* la cel de *Zeichen*, din Gândire în metafizică. Imediat ce ceea ce a făcut el a devenit public, „cuvintele sale elementare" au pierdut din forță, câștigând utilizări (de exemplu devenind nume ale „problemelor filosofice" – „problema prezenței", „problema tehnologiei" etc.). Derrida a învățat din exemplul lui Heidegger că problema nu e „să atingi natura limbajului fără a-l leza", ci mai degrabă să creezi un stil atât de diferit, încât să-ți faci cărțile incomensurabile cu cele ale predecesorilor tăi. El a învățat că „limbaj" nu are o natură mai mult decât o are „Ființă", sau „omul" și că încercarea de a reduce limbajul la „cuvintele elementare" a fost inutilă.

Așadar, în loc de a simplifica, Derrida cel din perioada târzie proliferează. În loc să spere, cu Heidegger, că va „spune mereu același lucru", „că va aduce în limbaj mereu și mereu această apariție a Ființei care rămâne. . . singurul obiect al gândirii"[11], el se străduiește să nu spună același lucru de două ori. În timp ce la Heidegger știi că, oricare ar fi subiectul dezbătut în eseu, vei reveni la nevoia de a distinge ființele de Ființă, sau de a-ți reaminti Ființa, sau de a fi recunoscător Ființei, în Derrida cel din perioada târzie nu știi niciodată ce urmează. Derrida nu e interesat de „splendoarea simplului", ci mai degrabă de lubricitatea complicatului. El nu e interesat nici de puritate, nici de inefabilitate. *Tot* ceea ce îl leagă cu tradiția filosofică e că filosofii trecuți sunt subiectele celor mai vii fantezii ale sale.

Prima jumătate din *The Post Card*, intitulată „Envois", e textul ce ilustrează cel mai bine ceea ce eu consider a fi performanța lui Derrida. „Envois" diferă de *Glas* prin faptul că este lizibilă și prin aceea că impresionează. Își datorează aceste trăsături formei sale – o succesiune de scrisori de dragoste. Această formă subliniază caracterul privat al operei care a fost

[11] Heidegger, „Letter on Humanism", în *Basic Writings*, ed. David Krell, New York, Harper & Row, 1977, p. 241.

creată. Nimic nu e mai privat decât o scrisoare de dragoste – nu există nimic față de care ideile generale să fie mai puțin relevante, sau mai nepotrivite. Totul, într-o relație amoroasă sau într-o scrisoare de dragoste, depinde de asociații private împărtășite, ca atunci când „comis voiajorul"[12] care scrie scrisorile din „Envois" își amintește „ziua în care noi am cumpărat acel pat (complicațiile creditului și ale etichetei perforate, din magazin, iar apoi una din scenele acelea oribile dintre noi)"[13]. Scrisorile își capătă multă acuitate prin referințele la oamenii și evenimentele vieții reale: aterizare la Heathrow, conferință la Oxford, aterizare la Kennedy, predare la Yale, refacere după un accident cu un skateboard, conversație la telefon peste ocean („și apoi tu râzi, iar Atlanticul se retrage")[14].

În cadrul scrisorilor, autorul prelungește fantezii despre o carte poștală pe care a descoperit-o la Oxford: o reproducere a unei picturi din secolul al treisprezecelea înfățișând două figuri – una numită „platon" și cealaltă „Socrate". El își scrie scrisorile de dragoste pe spatele a nenumărate copii ale acestei cărți poștale și fantazează la nesfârșit despre relațiile dintre Socrate și Platon. Această pereche ajunge să fie alăturată, în ultimă instanță, unei mulțimi de alte perechi: Freud și Heidegger, cei

[12] „Îți scriu scrisorile unui comis voiajor, sperând că auzi râsul și cântecul – singurele (singurele care cc?) care nu pot fi trimise, după cum nu pot fi trimise lacrimile. În fond, sunt interesat doar de ceea ce nu poate fi expediat, nu poate fi livrat în nici un caz." (*The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 14. Originalul este în *La Carte Postale de Socrate à Freud et au delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, p. 19. (Pe viitor voi da numerele paginilor atât din traducere, cât și din original, primele fiind cele din traducere.)

[13] Ibid, p. 34/40.

[14] Oricum, Derrida ne face să tot presupunem sau că toate scrisorile sunt scrise de aceeași persoană, sau că sunt adresate aceleiași persoane și, de asemeni, că acea „iubire dulce"(sau iubiri) în chestiune este (sau sunt) bărbat sau femeie, real sau imaginar, concret sau abstract, identic sau diferit de scriitor (sau de tine, cititorul cărții) și așa mai departe. La p. 5/9, el spune: „Faptul că semnatarii și adresații nu sunt totdeauna identici, în mod vizibil și necesar, de la o trimitere (*envoi*) la alta, că semnatarii nu trebuie confundați inevitabil cu expeditorii, nici destinatarii cu primitorii, adică cu cititorii (*tu*, de pildă) etc. – vei avea experiența tuturor acestor lucruri, iar uneori o vei simți destul de viu, deși confuz".

doi bunici ai lui Derrida, Heidegger și Ființa, Ființele și Ființa, Subiect și Obiect, S și p, scriitorul însuși și „tu", a sa „iubire dulce" — și chiar „Fido" și Fido[15]. Fanteziile sunt, ca și scrisorile însele, un amestec între eroticul cu caracter privat și filosoficul care este public. Ele amestecă obsesii idiosincrazice cu reflecții asupra încercării paradigmatice de a evada din privatul exclusiv – metafizica, acea căutare a generalității.

Imaginea obișnuită a lui Socrate e a unui mic plebeu urât ce l-a inspirat pe un nobil tânăr și chipeș să scrie dialoguri lungi, asupra unor subiecte mari. Probabil din pricină că vreun copist a pus greșit numele lângă figurile din imagine, cartea poștală îl arată pe „platon" ca un om mic, urât, prost îmbrăcat, stându-i în spate și înghiontindu-l pe un „Socrate" mare și bine îmbrăcat. Acesta din urmă stă pe o bancă, scriind preocupat ceva. Dintr-un motiv neclar, există ceva mare (arătând puțin ca un skateboard) care răsare între capătul spatelui lui Socrate și scaunul pe care stă el – un ceva pe care Derrida îl interpretează, prompt, cât se poate de obscen:

> „Pentru moment, eu unul îți spun că-l văd pe *Platon* intrând în erecție la spatele lui *Socrate* și văd aroganța nebună a țepei lui, o erecție interminabilă, disproporționată, traversând capul lui Paris ca o singură idee și apoi scaunul copistului, înainte de a aluneca încet, caldă totuși, sub piciorul drept al lui Socrate, în armonie sau simfonie cu mișcarea acestui snop de falusuri [*ce faisceau de phallus*], care sunt

[15] „S" și „P" – pentru „subiect" și „predicat" – sunt prescurtări întâlnite des în opere de filosofie analitică. (Dar, pe cartea poștală în chestiune, „platon" e scris cu un „p" mic, iar „Socrate" cu un „S" mare, astfel că Derrida îl decapitalizează pe „p", peste tot). Noi, admiratorii lui Derrida, suntem tentați să scriem erudit despre raportul dintre relația S-p din „Envois" și relația S-a („Savoir absolu", „a mic", al lui Lacan și tot restul) din *Glas* – dar va trebui să rezistăm unor asemenea tentații. Nimeni nu vrea un set complet de note de subsol la *The Post Card* mai mult decât vor ei unul la *Finnegan's Wake, Tristram Shandy*, sau *Remembrance of Things Past*. Relația cititorului cu autorii unor asemenea cărți depinde, în mare parte, de faptul de a fi lăsat în pace, ca să își imagineze propriile note de subsol.

vârfurile, penele, penițele, degetele, unghiile și acele *grattoirs*, chiar și cutiile de creioane care se îndreaptă în aceeași direcție."[16]

De acum înainte, Derrida anunță sfârșitul oricărei schimbări posibile în ceea ce privește influențarea filosofilor, crearea filosofilor fictivi spre a servi ca înlocuitori, contrazicerea lor, penetrarea lor din spate, fertilizarea lor pentru a da naștere unor idei noi și așa mai departe. Tot mai multe asocieri se îngrămădesc și, în ultimă instanță, trei nume apar tot mai des – al lui Freud (care s-a ocupat de inversiuni sexuale și deviații), al lui Heidegger (care s-a concentrat asupra inversiunilor dialectice și a citirilor greșite) și al lui Fido (despre care se va spune mai mult, mai târziu).

Ca un exemplu pentru genul de lucru pe care ni-l oferă Derrida în „Envois", să luăm amalgamarea de către el a cerinței metafizice pentru un vocabular final privilegiat, pentru idei generale, cu cerința de a avea copii (un ecou al discuției lui Socrate despre „moșire" și „spori", din *Theaitetos*). Mai înainte, în corespondență, el îi spune „iubirii sale dulci": „ceea ce ne-a trădat este că tu ai vrut generalitatea, adică ceea ce eu numesc un copil"[17]. Copiii, ca și adevărurile publice universale (sau descrierile privilegiate, sau numele unice) pe care metafizicienii speră să le transmită posterității, sunt în mod tradițional considerate a fi un mod de a eluda moartea și finitudinea. Însă copiii și generația succesoare de filosofi tind către patricid și matricid – un fapt ce-l conduce pe Derrida să scrie: „Cel puțin ajută-mă astfel încât moartea să vină la noi doar dinspre noi. Nu o încredința generalității"[18]. Mai departe, e greu de spus cine sunt părinții unui copil sau ai unei filosofii. În

[16] Ibid., p. 18/22-23. „Paris" e o referință la Matthew of Paris, autorul cărții de prevestire a viitorului, pe care îl ilustrează cartea poștală. Obscenitatea scenei pe care o înfățișează Derrida contrastează cu castitatea pe care Platon i-o atribuie lui Socrate (refuzul acestuia de a avea relații sexuale cu Alcibiade și, probabil, și cu Platon însuși).

[17] P. 23/28.

[18] P. 118/130.

scrisoare, după ce a introdus tema copiilor, Derrida scrie: „Programul «celor doi impostori» [platon și Socrate] este ca și ei să aibă, prin mine, un copil."

Totuși, imediat după aceea, el scrie:

> „La dracu' cu copilul, singurul lucru pe care-l vom fi discutat vreodată, copilul, copilul, copilul. Mesajul imposibil dintre noi. Un copil e ceea ce nu ar trebui să poți «trimite» cuiva. Aceasta nu va fi niciodată, nu ar *trebui* să fie niciodată un semn, o scrisoare, un simbol chiar. Scrierile: copii născuți morți pe care-i trimiți ca să nu mai auzi despre ei – tocmai pentru că copiii sunt, mai întâi de toate, ceea ce vrei să auzi vorbind prin ei înșiși. Ori asta e ceea ce spun cei doi bătrâni."[19]

În viziunea lui Derrida, nimic nu vorbește vreodată „prin el însuși", pentru că nimic nu are primordialitatea – caracterul nonrelațional, absolut – pe care îl caută metafizicienii. Totuși, noi nu putem să nu dorim să producem ceva care va vorbi astfel. Dacă ar *exista* un „nume unic", un „cuvânt elementar", sau „condiția necondiționată de posibilitate", aceasta ar fi o tragedie pentru Derrida: „Căci ziua în care va exista o lectură a cărții poștale de la Oxford, lectura unică și adevărată, va fi sfârșitul istoriei. Sau proza-în-devenire a iubirii noastre."[20] Dacă am dreptate să consider maniera de mai târziu a lui Derrida ca o respingere a tentațiilor transcendentale din maniera sa mai timpurie, atunci putem să înțelegem pretenția: „lucrul față de care nu am să mă resemnez niciodată e a publica orice altceva decât cărți poștale, a le vorbi *lor*"[21] — spunând: „Nu

[19] P. 25/29-30. A se compara acest pasaj cu finalul din „Timp și ființă" a lui Heidegger, citat în capitolul precedent: „O examinare a metafizicii predomină, totuși, chiar și în intenția de a depăși metafizica. De aceea, sarcina noastră e să abandonăm orice depășire și să lăsăm metafizica să fie cu sine însăși.". Imaginați-vă pe Heidegger spunând: „La dracu cu metafizica, singurul lucru pe care îl voi fi discutat vreodată".

[20] P. 115/127.

[21] P. 13/17. Consider că „lor" se referă la platon și Socrate.

am să-ți trimit nici un copil, ci doar cărți poștale, nici o generalitate cu semnificație publică, ci doar idiosincrazii private."[22]

Bogăția incredibilă a texturii din „Envois" – o bogăție dobândită de către puțini alți scriitori contemporani, și nu de către alți profesori de filosofie contemporani – e sugestiv ilustrată prin această punere în opoziție a sentimentelor cuiva față de copii cu sentimentele sale față de cărți. E tipul de asimilare care se leagă de multe altele, la Derrida – de pildă, contrastul din *On Grammatology*, dintre text (interminabil) și carte (terminabilă), care apare acum ca fiind contrastul dintre iubirea de dragul ei însăși și iubirea de dragul de a face copii. Cineva care nu scrie altceva decât cărți poștale nu va avea problema lui Hegel privind modul în care să-și încheie cartea, nici problema lui Gasché de a ști dacă a atins temelia ultimă în căutarea infrastructurilor. Totodată, el nu va produce un „rezultat", o „concluzie". Nu va exista nici un „rezultat", nimic care să rămână (drăgăstos prins în căușul mâinilor tale, ori legănat în brațele tale) din „Envois", o dată ce ai terminat-o de citit.

Această reducere a producțiilor publice la cele private, a cărților la copii, a scrierii la sex, a gândirii la iubire, a dorinței de cunoaștere hegeliană, absolută, la dorința de a avea un copil,[23] este continuată atunci când Derrida îi unește pe Freud și Heidegger:

> „Iată, îi contopesc în mine pe Freud și Heidegger ca pe două măreție fantome ale „epocii măreție". Cei doi bunici supraviețuitori. Ei nu s-au cunoscut, însă, după mine, ei formează un cuplu și tocmai de aceea, de fapt, această anacronie singulară. Ei sunt legați între ei, fără să se fi citit unul pe altul și fără să corespondeze. Ți-am vorbit adesea

[22] Însă preocuparea constantă a lui Derrida pentru paradoxul auto-referențial, implicat în faptul de a face orice declarație programatică generală, este ilustrată la p. 238/255, prin: „Nu se va ști niciodată dacă mie-mi place ori nu cartea poștală, dacă sunt pentru, ori împotriva ei."

[23] Vezi p. 39/44-45: „copilul ce rămâne, viu sau mort, cea mai frumoasă și mai vie dintre fantezii, la fel de extravagantă ca și cunoașterea absolută".

despre această situație și această imagine mi-ar place s-o descriu în *Le Legs*: doi gânditori ale căror priviri nu s-au întâlnit niciodată și care, fără a primi un cuvânt unul de la altul, spun același lucru. Ei sunt îndreptați în aceeași direcție."[24]

Ce este acest „același lucru" pe care-l spun Heidegger și Freud – specialistul în Ființă și detectorul micilor secrete murdare? Se poate interpreta că ei spun o *mulțime* de lucruri asemănătoare, așadar probabil că întrebarea este: „De ce crede Derrida că acest cuplu *anume* marchează sfârșitul unei mari epoci care începe cu punerea în relație a lui Platon și Socrate?" Cel mai bun răspuns la care mă pot gândi e că atât Heidegger, cât și

[24] P. 191/206. Referirea la *Le Legs* este la „*Legs de Freud*", unul din eseurile incluse în a doua jumătate din *The Post Card*. Acolo, Derrida discută, printre altele, despre copiii lui Freud (în special despre Sophie și Ernst); titlul e un joc de cuvinte anglo-francez, fiind o ambiguitate, ca și cea dintre cărțile lui Freud și copiii lui Freud. Referirea la „marea epocă" [*la grande époque*] este la „marea epocă (a cărei tehnologie e marcată de hârtie, stilou, plicul, subiectul individual căruia îi este adresată scrisoarea etc.) și care ține, să zicem, de la Socrate la Freud și Heidegger" (ibid.). Aceasta este epoca ce, în jargonul mai timpuriu al lui Derrida, e a „cărții" (ca fiind opusă, inițial, textului și, mai târziu – cărții poștale). E și epoca pe care Heidegger o identifică drept cea a „metafizicii occidentale" - epoca „logocentrică" ce s-a centrat pe căutarea a ceea ce Husserl a numit o „epoche": prinderea esenței prin decontextualizare. „Spune același lucru" e o referință ironică la utilizarea de către Heidegger a acelei expresii. În cartea poștală cu platon și Socrate, cei doi sunt îndreptați în aceeași direcție, iar privirile lor nu se întâlnesc. Despre bunici, compară p. 61/68, unde Derrida îl descrie pe Socrate (de pe cartea poștală) ca fiind „tânăr, așa cum se spune în Scrisoare (a doua, a lui Platon), mai tânăr decât *Platon* și mai chipeș, și mai mare, fiul său mare, bunicul său ori nepotul său cel mare, *nepotul* său." Derrida spune în acest pasaj: „S. (subiectul dialogurilor lui Platon – adică Socrate) e cel ce a scris tot ce a scris Platon, o pretenție ce se referă la faptul că „visul lui Platon" a fost „să îl facă pe Socrate să scrie și să-l facă să scrie ceea ce vrea, ultima sa dispoziție, *testamentul* său. . . Socrate devenind prin aceasta și tatăl său și, de aceea, propriul său bunic" (p. 52-59) Referința este și la un pasaj din Scrisoarea a doua (Second Letter), în care Platon spune: „Nu există și nu va exista vreo operă scrisă a lui Platon însuși. Cele ce sunt acum considerate ale lui reprezintă opera lui Socrate care a devenit tânăr și frumos".

Lungimea acestei note de subsol (sever scurtată) poate sugera celor nefamiliarizați cu „Envois" ceea ce vreau să spun prin „bogăția texturii" sale – o bogăție parțial făcută posibilă prin luarea în serios a „simplelor asociații" dintre sunete și semne. Aproape la fiecare jumătate de duzină dintre rândurile din „Envois" poate fi produsă o notă de subsol la fel de lungă.

Freud au fost dispuşi să ataşeze semnificaţie fonemelor şi grafemelor – formelor şi sunetelor cuvintelor. În relatarea lui Freud privind originile inconştiente ale cuvintelor de spirit, ca şi în etimologiile (în mare parte false) ale lui Heidegger, observăm aceeaşi atenţie pentru ceea ce majoritatea cărţilor din *la grande époque* au tratat drept neesenţial – trăsăturile „materiale" şi „accidentale" ale semnelor şi sunetelor pe care le folosesc oamenii ca să obţină ce vor. Dacă acest răspuns e măcar parţial corect, atunci recursul constant la jocuri de cuvinte, rezonanţe verbale şi glume grafice, din opera târzie a lui Derrida, este lucrul la care ar trebui să ne aşteptăm de la cineva care a hotărât să „trimită numai cărţi poştale". Căci singurul mod de a eluda problemele privind modul de a încheia cărţile, de a scăpa de critica autoreferenţială că ai făcut lucrul de care i-ai acuzat pe alţii că l-au făcut, va fi să transferi greutatea scrierii tale pe acele trăsături „materiale" – pe ceea ce a fost tratat până acum ca marginal. Aceste asocieri sunt în mod necesar private; căci, în măsura în care devin publice, ele îşi găsesc locul în dicţionare şi enciclopedii[25].

Aceasta ne îndreaptă către un alt cuplu: „Fido" – Fido. Referinţele la acesta sunt cam la fel de frecvente în „Envois" ca şi cele la Freud – Heidegger. „Fido" este numele câinelui Fido, exact aşa cum „ „Fido" „ este numele numelui acelui câine. (Să notăm că nume noi, dar nu şi câini noi, pot fi produse atât de repede cât poţi aşeza nişte ghilimele.) Filosofii de la Oxford (de exemplu P. H. Nowell-Smith, Gilbert Ryle) s-au îndoit de ideea că „toate cuvintele sunt nume", de „teoria „Fido" – Fido a înţelesului". Această teorie a fost asociată adesea (de către Austin, printre alţii) cu Platon. Ea contrastează cu viziunea, asociată cu Saussure şi Wittgenstein, potrivit căreia cuvintele îşi capătă sensul nu pur şi simplu prin asocierea cu referenţii lor (dacă

[25] De pildă, asociaţia dintre „Hegel" şi „hegelian" sau Hegel şi Spirit este publică. Asociaţia lui Derrida dintre „Hegel" şi *aigle* este privată.

există), ci prin relația utilizărilor lor cu utilizările altor cuvinte. (Ai putea, date fiind anumite aranjamente scenice, să înveți utilizarea lui „Fido" prin aceea că cineva arată spre Fido și spune „Acela e Fido", însă nu înveți utilizarea lui „Bine" amintindu-ți vag Forma lui și etichetând această amintire cu acea vocabulă, și nici nu înveți utilizarea lui „Eu" etichetând o trăsătură proeminentă a ta însuți.)

A doua ocazie cu care apare „Fido" – Fido în „Envois" e în cursul unui enorm post scriptum despre „o pereche incompletă de bunici groaznici... cuplul Platon – Socrate, divizibili și indivizibili, partiția lor interminabilă, contractul ce îi leagă de noi până la sfârșitul timpului." Acolo, Derrida spune:

> „Aceasta-i problema lui «"Fido" – Fido» (știi doar, Ryle, Russell etc.) și chestiunea de a ști dacă eu îmi chem câinele sau menționez numele al cărui purtător este el, dacă eu utilizez sau numesc numele lui. Ador aceste teoretizări, adesea mai mult oxoniene, subtilitatea lor extraordinară și necesară, la fel de mult ca și ingenuitatea lor imperturbabilă, *psihanalitic vorbind*; ele vor fi totdeauna încrezătoare în legea semnelor citării."[26]

Diferența dintre „Fido" și Fido e adesea folosită pentru a ilustra distincția lui Russell dintre „a menționa" un cuvânt (pentru a spune, de exemplu că are patru litere) și „a utiliza" cuvântul (de exemplu pentru a chema un câine). Această distincție ne face capabili să separăm între înțelesul „esențial", sau utilizarea, sau funcția lui „Fido" și trăsăturile „accidentale" ale acestui nume (de exemplu că, în calitate de semn sau sunet, el amintește de verbul latin *fidere** și prin asta de fidelitate, și prin asta de personaje din literatură, precum credinciosul câine al lui Dudley

[26] P. 98/108.

* Cf. Gh. Guțu, *Dicționar latin – român*, Editura Științifică, București, 1966, p. 135: *fido, ere* – 1. a se încrede, a avea credința că, a-și pune nădejdea; 2. a avea curajul, a îndrăzni (n.trad.)

Doright, Faithful Dog şi aşa mai departe)[27]. Cu ani în urmă, John Searle, „încrezător în legea semnelor citării"*, l-a acuzat pe Derrida că a neglijat această distincţie când a discutat despre opera lui Austin[28]. Derrida a replicat ridicând îndoieli în privinţa utilităţii şi scopului distincţiei înseşi – îndoieli care erau exasperant de irelevante faţă de obiecţiile lui Searle. Căci Searle spunea: „Dacă joci după regulile jocului de limbaj al lui Austin, dacă respecţi motivele şi intenţiile sale, critica ta la adresa lui nu funcţionează. Dacă, pe de altă parte, te simţi liber să-l citeşti oricum îţi place ţie, dacă-l tratezi psihanalitic, de pildă, nu poţi pretinde că îl *critici*; tu doar îl foloseşti ca pe un personaj în propriile tale fantezii, dând frâu liber unei mulţimi de asocieri ce nu au nici o relevanţă pentru proiectul lui Austin."

În replica sa adresată lui Searle[29], Derrida a eludat sistematic această dilemă. Dar de ce nu a mers, pur şi simplu, pe cea de-a doua variantă a dilemei? De ce replica lui la Searle a fost de două ori mai fantastică şi plină de asociaţii libere decât critica sa originală adresată lui Austin şi totuşi, în acelaşi timp, a fost plină de declaraţii deschise de sinceritate şi seriozitate? Probabil din acelaşi motiv pentru care ar fi respins o întrebare de

[27] Vezi p. 243/260-61: „O, da, Fido, îţi sunt credincios ca un câine. De ce a ales «Ryle» acest nume, Fido? Pentru că se spune despre un câine că el *răspunde* la numele său, de exemplu, la numele de Fido? Pentru că un câine e prototipul fidelităţii şi că răspunde mai bine decât oricare altul la numele său, mai ales dacă acesta e Fido? . . . De ce a ales Ryle un nume de câine, Fido? Tocmai am vorbit pe larg despre asta cu Pierre, care îmi şopteşte: «pentru că exemplul va fi astfel obedient»." Observaţi ignorarea distincţiei utilizare-menţionare în acest pasaj. Notaţi şi un pasaj învecinat despre filosofii anglo-saxoni: „Dar totdeauna vine un moment în care văd supărarea lor crescând într-un front comun; rezistenţa lor e unanimă: «iar semnele citării — nu sunt pentru câini!* [*les guillemets, c'est pas pour les chiens!*] şi teorie, şi semnificaţie, şi referinţă, şi limbaj!» *Mais si, mais si.*"

* în engl., în text: „and quotation marks – they are not to go to the dogs!" – joc de cuvinte, expresia *to go to the dogs* însemnând şi *a se degrada, a degenera, a se pierde* (n.trad.)

[28] Vezi Searle, „Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph* 1, 1977, pp. 198-208.

[29] Derrida, „Limited Inc", *Glyph* 2, 1977, pp. 162-254.

tipul celor puse de Gasché: „«Envois» trebuie considerată filosofică, sau literară și jucăușă?" Consider că Derrida nu vrea să facă nici o singură mișcare în jocul de limbaj ce distinge între fantezie și argument, filosofie și literatură, scriere serioasă și scriere jucăușă – jocul de limbaj din *la grande époque*. El nu are de gând să joace după regulile vocabularului final al altcuiva.

El refuză nu pentru că e „irațional", sau „pierdut în fantezie", sau prea nătâng ca să înțeleagă ce vor Austin și Searle, ci pentru că încearcă să se autocreeze prin crearea propriului joc de limbaj, încearcă să evite să poarte încă un copil al lui Socrate, să fie încă o notă de subsol la Platon. El încearcă să pornească un joc de limbaj care intersectează tocmai distincția rațional-irațional. Însă, ca profesor de filosofie, el are probleme în această evadare.[30] Deși ar fi destul de crud să-l întrebăm pe Proust dacă ar trebui să-i citim romanul ca istorie socială sau ca un studiu despre obsesia sexuală, ori să-l întrebăm pe Yeats dacă el a *crezut* într-adevăr toată acea bolboroseală despre fazele lunii, filosofii, în mod tradițional, trebuie să pună acest tip de întrebări. Dacă tu te recomanzi ca un romancier, sau un poet, nu ți se mai pun o mulțime de întrebări rele, datorită aburului numinos ce-l înconjoară pe „artistul creator". Însă profesorii de filosofie trebuie să fie făcuți dintr-un material mai aspru și să rămână expuși.

Acest abur înconjoară scriitori care nu sunt asociați cu vreo disciplină anume, și de aceea nu li se cere să joace după reguli cunoscute dinainte[31]. Eu insist să-l înfășurăm pe Derrida în

[30] Bănuiesc că, dacă Derrida ar fi fost un romancier bogat, care, după ce ar fi debutat în poezie și proză epică, ar fi trecut la filosofie, dar nu ar fi fost nevoit niciodată să-și câștige pâinea predând, nu ar fi avut nici pe departe atâtea probleme câte are din partea colegilor de profesie.

[31] După cum spune Jonathan Culler, „Ideea unei discipline este ideea unei investigații în care scrierea ar putea fi adusă la o concluzie." (*On Deconstruction*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1982, p. 90). Un scriitor ce se mândrește cu ușurința sa de a genera finaluri vagi nu va contribui la o disciplină, dar asta nu înseamnă că el e nedisciplinat. O disciplină privată nu e o disciplină în sensul „public" pe care îl oferă Culler termenului, însă ca poate implica, totuși, multă muncă grea și minuțioasă.

acest nimb, considerând că țelul lui are aceeași autonomie pe care au vizat-o Proust și Yeats. Avantajul acestei proceduri e că putem evita să-i disecăm scrierea potrivit rândurilor așternute de către altcineva și, în schimb, putem să stăm și să ne delectăm cu ea – să așteptăm să vedem ce satisfacție sau ce exemplu ne poate oferi ea, și dacă se dovedește a fi relevantă pentru propriile noastre tentative ce țintesc autonomia. Dacă nu suntem impresionați de Platon sau Heidegger, nu ne va folosi la nimic; dacă suntem, va fi decisivă. Oricine a citit puțină filosofie va înțelege puțin din „Envois", însă, pentru un anumit public restrâns, poate fi o carte foarte importantă.

Acceptarea acestei sugestii înseamnă să renunți la încercarea de a spune, cu Gasché și Culler, că Derrida a demonstrat orice sau a contrazis pe oricine (de exemplu pe Austin). De asemeni, înseamnă să renunți la ideea că Derrida a dezvoltat o „metodă deconstructivă" care arată „riguros" cum „ceea ce este mai înalt" într-o pereche de concepte opuse (de exemplu formă – materie, prezență – absență, unu – multiplu, stăpân – sclav, francez – american, Fido – „Fido") „se deconstruiește pe sine". Conceptele nu ucid nimic, nici chiar pe ele însele; oamenii ucid conceptele. Pe Hegel l-a costat multă muncă grea ca să se descurce cu inversiunile dialectice pe care atunci a pretins că mai degrabă le-a observat decât le-a produs. Te costă multă muncă grea ca să produci astfel de efecte speciale precum „prezența e doar un caz particular al absenței", sau „utilizarea e doar un caz particular al menționării"[32]. Nimic, cu excepția lipsei ingenuității, nu stă în calea vreunei astfel de recontextualizări, însă nu există nici o *metodă* implicată, dacă metoda e o procedură ce

[32] Ultimul exemplu este al lui Culler. El spune: „Derrida are perfectă dreptate să susțină că utilizare/menționare este, în cele din urmă, o ierarhie de același tip ca și serios/neserios și vorbire/scriere. Nu e decât o încercare de a controla limbajul, prin caracterizarea aspectelor distinctive ale iterabilității sale ca fiind parazitare și derivate. O citire deconstructivă ar demonstra că ierarhia ar trebui inversată și că *utilizarea* nu e decât un caz particular al *menționării*" (*On Deconstruction*, p. 120n).

poate fi învățată prin referire la reguli[33]. Deconstrucția nu e o procedură nouă, făcută posibilă printr-o descoperire filosofică recentă. Recontextualizarea în general, ca și inversarea ierarhiilor în particular, se desfășoară de mult timp. Socrate l-a recontextualizat pe Homer, Augustin a recontextualizat virtuțile păgâne, transformându-le în vicii splendide, iar apoi Nietzsche a inversat ierarhia; Hegel i-a recontextualizat pe Socrate și Augustin, pentru a-i transforma pe amândoi în predecesori ce sunt în egală măsură *aufgehoben*; Proust i-a recontextualizat (iarăși și iarăși) pe toți cei pe care i-a întâlnit; iar Derrida îi recontextualizează (iarăși și iarăși) pe Hegel, Austin, Searle și pe toți ceilalți pe care-i citește.

Dar de ce sună atât de șocant de diferit când Derrida face aceasta, dacă e vorba din nou doar de inversare dialectică? Pur și simplu pentru că Derrida folosește trăsăturile „materiale" accidentale ale cuvintelor, în timp ce Hegel, deși a refuzat să joace după regula că relația de „contradicție" poate rezista doar între propoziții, și nu între concepte, a rămas totuși atașat regulii că nu poți acorda importanță sunetelor și formelor cuvintelor[34]. Atitudinea lui Derrida față de toate aceste reguli e că, desigur, este necesar să le respecți dacă vrei să discuți în contradictoriu cu alți oameni, însă sunt alte lucruri de făcut cu filosofii, decât să discuți în contradictoriu cu ei[35]. Aceste reguli

[33] Înveți să „deconstruiești texte" în același mod în care înveți să detectezi imagistica sexuală, sau ideologia burgheză, sau șapte tipuri de ambiguitate în texte; este cum ai învăța să mergi pe bicicletă, sau să cânți la flaut. Unii oameni au o aptitudine pentru asta, iar alții vor fi totdeauna mai degrabă neîndemânatici la asta – dar a face asta nu este în mai mare măsură facilitat sau împiedicat de către „descoperirile filosofice" privind, de pildă, natura limbajului, decât este mersul pe bicicletă ajutat sau împiedicat de către descoperirile privind natura energiei.

[34] *Fenomenologia* a fost și ea destul de șocant de autonomă, la vremea ei – în zilele dinainte ca Hegel să devină un mare filosof mort. Hegel a avut și el admiratori (de exemplu Engels și Lenin) ce au crezut că el a descoperit o „metodă", la fel cum Culler și alții cred că Derrida a descoperit una.

[35] Să luăm în considerare un alt răspuns al lui Derrida la Searle: „Mda, O. K., nimic de zis împotriva *legilor* ce guvernează această problematică (a utilizării și menționării), dacă este să nu ne punem problema legii și a legii numelui potrivit,

fac posibil discursul argumentativ, dar Derrida răspunde la întrebarea: „Ce s-ar întâmpla dacă le-am ignora?" Răspunsul său e dat *ambulando* prin aceea că Derrida scrie genul de proză pe care o găsim în *Glas* şi în „Envois" – genul în care nu poţi să-ţi dai seama, de la un rând la altul, dacă ar trebui să acorzi atenţie trăsăturilor „simbolice", sau celor „materiale" ale cuvintelor utilizate. Când citeşti *Glas*, sau „Envois", pierzi repede interesul pentru întrebarea: „Ar trebui să văd acest lucru drept semnificant sau drept semn?" Pentru scopul de a citi acest tip de text, distincţia utilizare-menţionare e doar o confuzie[36].

Ce este bun în a scrie în acest fel? Dacă vrei argumente care conduc la concluzii, atunci nu e bună de nimic. Aşa cum am spus deja, nu e de îndepărtat nimic propoziţional din experienţa de a o citi – nu mai mult decât din scrierile târzii ale lui Heidegger. Aşadar trebuie judecat mai degrabă după criterii „literare" decât „filosofice" ? Nu, deoarece, ca şi în cazurile *Fenomenologia spiritului*, *În căutarea timpului pierdut* şi *Veghea lui Finnegan*, nu există criterii aflate la dispoziţie dinainte, de *nici un* tip. Cu cât e mai originală o carte sau un gen de scriere, cu cât e mai fără precedente, cu atât e mai puţin plauzibil să avem la îndemână criterii şi cu atât are mai puţin sens să o atribuim unui gen. Trebuie să vedem dacă putem găsi vreo utilitate pentru ea. Dacă putem, atunci există destul timp ca să extindem graniţele vreunui gen sau altul destul de mult pentru a o putea strecura în el, şi să trasăm criterii conform cărora este un gen bun de scriere, demn să fie inventat. Doar metafizicienii cred că genurile şi criteriile noastre prezente epuizează tărâmul posibilităţii. Ironiştii continuă să extindă tărâmul.

în privinţa acelor perechi numite semnele citării. Eu spun (lor şi ţie, dragul meu) acesta este corpul meu, la lucru, iubeşte-mă. analizează corpul pe care ţi-l ofer, pe care îl întind aici, pe acest pat de hârtie, separă semnele citării de firele de păr, din cap şi până în vârful picioarelor şi, dacă mă iubeşti suficient, îmi vei trimite ceva veşti. Apoi mă vei îngropa ca să dorm liniştit. Mă vei uita, pe mine şi numele meu" (p. 99/109).

[36] Vezi p. 186/201: „Tu nu vei ajunge niciodată să ştii, şi nici ei, dacă, atunci când folosesc un nume, e pentru a spune *Socrate* sunt eu, sau «Socrate» are şapte litere. De aceea, nimeni nu va fi vreodată capabil să traducă."

Totuși, de ce ai putea fi înclinat să spui că „Envois" contează ca „filosofie", deși ea nu dă la iveală nimic ce ar fi numit într-un sens conceptual clar o *teorie* filosofică? Ei bine, mai întâi pentru că numai oamenii care citesc în mod obișnuit filosofie ar putea să o savureze. Ai putea să spui, oare, și că ea are filosofia ca una din cauzele sale și unul din subiectele sale? Nu întocmai. Ar fi mai bine să spui că ea numără *filosofi* – anumiți filosofi – printre cauzele și temele ei. Tot mai mult, pe măsură ce Derrida intră în relație, relația lui nu e cu doctrinele lui Platon sau Heidegger, ci cu oamenii înșiși[37]. În timp ce teoretizarea ironistă de la Hegel la Heidegger a fost angajată în teoretizarea metafizică, opera timpurie a lui Derrida era angajată în teoretizarea ironistă. Așa cum felul lor de a scrie era în pericol de a se transforma în și mai multă metafizică, al lui era în pericol de a se transforma, dacă nu în metafizică, măcar în și mai multă teoretizare. Opera sa mai târzie evită acest pericol, parțial pentru că este angajată față de teoretiza*tori*. Referindu-mă din nou la opoziția pe care am schițat-o în capitolul 5, Derrida începe să semene tot mai puțin cu Nietzsche, și tot mai mult cu Proust. El este preocupat tot mai puțin de sublim și de inefabil, și tot mai mult de frumoasa, dacă nu chiar fantastica rearanjare a ceea ce-și amintește.

Am spus în capitolul 5 că Proust a reacționat nu la ideile generale, ci la oamenii pe care i-a cunoscut fiind copil (de exemplu bunica sa), ori pe care s-a întâmplat să-i întâlnească mai târziu (de exemplu Charles Haas, doamna Greffulhe, Robert de Montesquieu). În mod analog, Derrida reacționează față de bunicii și îngrijitoarele pe genunchii cărora profesorii de filosofie sunt legănați (de exemplu Platon și Socrate, Windelband și Wilamowitz) și față de oameni peste care a dat în cursul carierei sale (de exemplu Austin, Matthew of Paris, Searle,

[37] „Martin [Heidegger] are fața unui evreu bătrân din Algiers" (p. 189/204); „La fel și Geviert, cea mai încântătoare carte poștală pe care ne-a trimis-o Martin din Freiburg..." (p. 67/75).

Ryle, Fido)[38]. Am spus şi că triumful lui Proust a constat în a fi scris o carte ce a eludat orice descriere pe care i-au aplicat-o lui figurile de autoritate cunoscute de el (sau pe care el şi-a imaginat că i-ar fi aplicat-o acestea). Proust a scris un nou gen de carte; nimeni nu s-a *gândit* vreodată la ceva asemănător cu *În căutarea timpului pierdut*. Acum, desigur, ne gândim cu toţii la asta – sau, cel puţin, oricine vrea să scrie un Bildungsroman trebuie să-l cunoască pe Proust, exact aşa cum oricine vrea să scrie poezie în engleză trebuie să-l cunoască pe Keats.

Pentru a rezuma: eu susţin că Derrida, în „Envois", a scris un gen de carte la care nimeni nu s-a mai gândit înainte. El a făcut pentru istoria filosofiei ceea ce Proust a făcut pentru povestea propriei vieţi: a pus în opoziţie toate figurile de autoritate şi toate descrierile despre el însuşi pe care aceste figuri s-ar putea imagina că i le-au dat, cu rezultatul că însăşi noţiunea de „autoritate" îşi pierde aplicaţia în referirea la opera lui. El a dobândit autonomia în acelaşi mod în care Proust a dobândit autonomia. Nici *În căutarea timpului pierdut*, nici „Envois" nu se potrivesc în vreo schemă conceptuală utilizată anterior, pentru a evalua romane ori tratate filosofice. El a evitat nostalgia heideggeriană în acelaşi mod în care Proust a evitat nostalgia sentimentală – recontextualizând neîntrerupt orice lucru pe care memoria îl readuce în prim plan. Însă el şi Proust au extins graniţele posibilităţii.

[38] Fido nu e chiar o persoană şi nici chiar un câine sau un nume. Totuşi, la sfârşitul lui „Envois", cititorul se simte familiarizat în mod rezonabil cu Fido. Vezi, de exemplu, p. 129/141: „ Am revenit la prietenii noştri. Fido şi Fido pare [*paraît*] brusc foarte vesel, de vreo săptămână." Sau, iarăşi, p. 113/124: „în tot răstimpul în care mângâiem permanent, cu alte mâini, printre alte lucruri şi alte cuvinte, prietenul nostru aţaşat aici [*notre ami ci-joint*], mă refer la «Fido» şi Fido". (Probabil că folosirea singularelor acolo unde te-ai aştepta la plurale apare pentru că Derrida vrea să încetoşeze distincţia tradiţională.) Sau, iarăşi, p. 41/47: „Mi-am reamintit şi apoi am comandat un întreg stoc din cle (cărţile poştale înfăţişând pe Socrate şi Platon), am două mormane pe masă. În dimineaţa aceasta, ei sunt doi câini credincioşi, Fido şi Fido, doi copii deghizaţi, doi vâslaşi obosiţi." Sau, iarăşi, p. 178/193: „De exemplu (spun asta ca să te reasigur: ei vor crede că suntem doi, că suntem tu şi eu, că suntem identificabili din punct de vedere legal şi sexual, dacă nu se trezesc într-o zi) în limbajele noastre, eu, Fido, duc(e) lipsă [*manque*]de un sex." În sfârşit, vezi p. 113/125: „Basta, cum spune Fido, destul despre acest subiect".

Partea a III-a
Cruzime şi solidaritate

7

Bărbierul din Kasbeam: Nabokov despre cruzime

Distincția public-privat, pe care am dezvoltat-o în partea a doua a cărții, sugerează să distingem cărțile care ne ajută să devenim autonomi de cărțile care ne ajută să ne diminuăm cruzimea. Primul tip de cărți este relevant pentru „amprente oarbe", pentru contingențele idiosincrazice care produc fantezii idiosincrazice. Acestea sunt fantezii pentru care cei ce aspiră la autonomie își petrec viața ca să le revizuiască – sperând să depisteze până la sursă acea amprenta oarbă și astfel, după expresia lui Nietzsche, să devină cei ce sunt. Al doilea tip de cărți este relevant pentru relațiile noastre cu alții, pentru a ne ajuta să observăm efectele acțiunilor noastre asupra altor oameni. Aceste cărți sunt relevante pentru speranța liberală, ca și pentru problema cum să reconciliezi ironia privată cu asemenea speranță.

Cărțile care ne ajută să devenim mai puțin cruzi pot fi împărțite, în mare, în: (1) cărțile care ne ajută să constatăm efectele instituțiilor și practicilor sociale asupra altora și (2) cele care ne ajută să constatăm efectele idiosincraziilor noastre private asupra altora. Primul tip de cărți este standardizat prin cărți despre sclavie, sărăcie și prejudecată, de exemplu. Acestea includ *The Condition of the Working Class in England* și rapoartele jurnaliștilor demascatori și ale comisiilor guvernamentale, dar și romane precum *Uncle Tom's Cabin, Les Misérables, Sister Carrie, The Well of Loneliness* și *Black Boy*. Astfel de cărți ne ajută să vedem cum practicile sociale pe care le-am luat drept bune ne-au făcut cruzi.

Cel de-al doilea tip de cărți – tipul pe care îl voi discuta în acest capitol și în următorul – este despre modurile în care anumite genuri de oameni manifestă cruzime față de anumite alte genuri de oameni. Uneori vorbesc despre asta unele lucrări de psihologie, însă cele mai utile cărți de acest fel sunt operele de ficțiune care dezvăluie orbirea unui anumit gen de persoană față de durerea altui gen de persoană. Identificându-ne cu domnul Causaubon, din *Middlemarch*, sau cu domnul Jellyby, din *Bleak House*, de pildă, putem ajunge să observăm ceea ce facem noi înșine. În particular, asemenea cărți arată cum încercarea noastră de a obține autonomia, obsesiile noastre private de realizare a unui anumit tip de perfecțiune ne pot face nepăsători la durerea și umilința pe care o producem. Ele sunt cărți care dramatizează conflictul dintre datoriile față de sine și datoriile față de alții.

Cărțile relevante pentru evitarea atât a cruzimii sociale, cât și a celei individuale sunt adesea puse în contrast – în calitate de cărți cu un „mesaj moral" – cu cărțile ale căror scopuri sunt, în schimb, „estetice". Cei ce trasează acest contrast moral-estetic și acordă prioritate aspectului moral disting, de obicei, între o facultate umană esențială – conștiința – și o facultate în plus, opțională, „gustul estetic". Cei ce trasează același contrast în avantajul „esteticului" presupun, adesea, o distincție de același gen. Însă, pentru cei din urmă, centrul sinelui e presupus a fi dorința de autonomie a ironistului, dorința unui tip de perfecțiune ce nu are nimic de-a face cu relațiile ironistului cu alți oameni. Această atitudine nietzscheeană exaltă tipul „artistului", exact așa cum prima atitudine exaltă tipul acelora care „trăiesc pentru alții". Aceasta ia ca premisă că rostul societății umane nu este fericirea generală, ci prevederea unei șanse pentru cei înzestrați în mod special – cei potriviți pentru a deveni autonomi – ca să își realizeze țelul.

În viziunea asupra sinelui oferită în capitolul 2, noi tratăm atât „conștiința", cât și „gustul" mai degrabă ca ansambluri de opinii și dorințe idiosincrazice, decât ca „facultăți" care au

obiecte determinate. Așadar nu ne va folosi prea mult contrastul moral-estetic[1]. Așa cum a fost folosită în mod tradițional, atât de către „moraliști" cât și de către „esteți", acea distincție nu face decât să estompeze distincția pe care încerc s-o trasez între relevanța pentru autonomie și relevanța pentru cruzime. Imaginea tradițională a sinelui ca fiind împărțit în cercetarea cognitivă pentru opinia adevărată, cercetarea morală pentru acțiunea corectă și cercetarea estetică pentru frumos (sau pentru „expresia adecvată a sentimentului"), lasă puțin loc atât pentru ironie, cât și pentru urmărirea autonomiei[2].

Dacă vom abandona această imagine tradițională, vom înceta să mai punem întrebări ca: „Această carte țintește, oare, la adevăr, sau la frumos? Țintește la promovarea conduitei corecte, sau la plăcere?" și, în schimb, vom întreba: „Căror scopuri servește această carte?" Prima și cea mai cuprinzătoare clasificare a noastră pentru scopuri va fi construită în jurul a două distincții. Prima este aceea dintre șirul scopurilor declarabile în prezent, în cadrul vreunui vocabular final familiar, larg utilizat și scopul de a elabora un vocabular final *nou*. Aplicarea acestei distincții împarte cărțile în acelea al căror succes poate fi judecat pe baza unor criterii familiare și acelea cu care nu se poate pro-

[1] În particular, nu vom asuma că artistul trebuie să fie inamicul moralității convenționale. Nietzsche a fost incapabil să se elibereze complet de asocierea kantiană a „artei" și „esteticului", iar aceasta a contribuit la orbirea lui față de posibilitatea ironismului *liberal* – o orbire împărtășită uneori și de Bernard Shaw.

[2] Această imagine kantiano-weberiană a trei sfere autonome este centrală operei lui Habermas – în particular, *The Theory of Communicative Action*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987, și *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cred că Habermas are dreptate să înfățișeze modul în care separația și autonomia a trei „culturi experte" – pe scurt, știința, jurisprudența și critica literară – au servit obiectivele societății liberale (de exemplu protejând-o față de acei așa-zișI Lysenko și Zhadanovi. Însă eu cred că atenția acordată acestui serviciu îl face să adopte o viziune extrem de simplă asupra relației dintre literatură și moralitate – atât moralitatea socială, cât și moralitatea individuală. Clasificarea lui Habermas îl face să ia literatura drept o chestiune de „adecvare la exprimarea a ceea ce simți", iar critica literară drept o chestiune de „judecată de gust". Aceste noțiuni pur și simplu nedreptățesc rolul pe care romanele, în special, au ajuns să-l joace în reforma instituțiilor sociale, în educația morală a tânărului și în formarea imaginii de sine a intelectualului.

ceda în acest fel. Cea de-a doua clasă conține doar o mică fracțiune dintre toate cărțile, dar le conține pe cele mai importante – cele care creează cele mai importante diferențe, pe termen lung.

Cea de-a doua distincție împarte această a doua clasă în acele cărți care țintesc la a elabora un nou vocabular final *privat* și cele care țintesc la a elabora un nou vocabular final *public*. Primul este un vocabular aranjat pentru a răspunde la întrebări precum: „Ce voi fi eu?", „Ce pot deveni eu?", „Ce am fost eu?". Al doilea este un vocabular aranjat pentru a răspunde la întrebarea: „Ce fel de lucruri și ce tip de oameni este nevoie să observ eu?" Tipul de persoană pe care l-am numit, în capitolul 4, „ironistul liberal" are nevoie de ambele vocabulare. Pentru câțiva dintre aceşti oameni – creştini (şi alții) pentru care căutarea perfecțiunii private coincide cu proiectul de a trăi pentru alții – cele două tipuri de întrebări merg împreună. Pentru majoritatea acestor oameni, ele nu merg împreună.

Modul în care un ironist liberal se poate apropia cel mai mult de reconstruirea distincției standard moral-estetic, așa cum se aplică ea în cărți, este să separe cărțile care furnizează stimuli noi de acțiune (inclusiv *toate* genurile de cărți menționate până acum), de acelea care oferă doar relaxare. Primele sugerează (uneori direct și altcori prin insinuare) că trebuie să-ți schimbi viața (într-o anumită privință, majoră sau minoră). Celelalte nu ridică această problemă; ele te conduc într-o lume lipsită de provocări[3]. Una dintre consecințele nefericite ale

[3] Această linie dintre stimulativ și relaxant, evident, separă diferitele cărți, pentru diferiți oameni. Oameni diferiți duc vieți diferite, se simt provocați de situații diferite și cer opriri din proiecte diferite. Așadar, orice încercare de a străbate bibliotecile noastre și a reașeza cărțile, având în minte această distincție, va fi relativă la interesele noastre speciale. Totuși, e clar că, în mod normal, această încercare *nu* va pune pe rafturi diferite cartea lui Fanon, *Wretched of the Earth* și cartea lui Wordsworth, *Prelude*, nici cartea lui Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, și *Middlemarch*, nici *The Education of Henry Adams* și *King Lear*, nici *A Genealogy of Morals* și Noul Testament, nici *Letter on Humanism*, a lui Heidegger, și poemele lui Baudelaire. Așadar această distincție dintre stimulativ și relaxant nu dublează liniile tradiționale dintre cognitiv și necognitiv, moral și estetic, sau „literar" și neliterar. Nici nu se conformează vreunei distincții standard de formă sau gen.

popularității distincției moral-estetic este confundarea atitudinii de a urmări autonomia cu o nevoie de relaxare și plăcere. Această confuzie e ușor de făcut pentru cei ce nu sunt ironiști și nu înțeleg cum e să fii un ironist – oameni care nu au avut niciodată dubii în privința vocabularului final pe care-l folosesc. Acești oameni – metafizicienii – presupun că acele cărți care nu furnizează mijloace pentru scopurile formulate în mod tipic în acel vocabular trebuie să fie, dacă nu imorale sau inutile, atunci potrivite doar pentru proiecte private. Totuși, singurul proiect privat pe care ei îl pot închipui este urmărirea plăcerii. Ei presupun că o carte ce furnizează o asemenea plăcere nu poate fi o operă filosofică serioasă și nu poate purta un „mesaj moral". Singura legătură pe care ei o pot vedea între operele de ficțiune și moralitate este una „inspiratoare" – asemenea opere îți reamintesc datoria ta și încurajează îndeplinirea ei. Această lipsă de înțelegere a ironiei e unul din motivele pentru care este greu să-i convingi pe metafizicienii liberali că unii scriitori, care oferă plăcere micului grup de cititori ce prind aluziile lor și care nu au nici o relevanță pentru speranța liberală – de pildă, Nietzsche și Derrida – ar putea, totuși, să fie niște figuri dominante, capabile să schimbe direcția gândirii filosofice. De asemeni, e greu să-i convingi pe metafizicienii liberali de valoarea cărților care ne ajută să evităm cruzimea, nu avertizându-ne asupra libertății sociale, ci avertizându-ne asupra tendințelor de cruzime inerente căutărilor autonomiei.

Totuși, pentru cei mai mulți, această distincție va separa *toate* cărțile pe care tocmai le-am menționat de *Zuleika Dobson* a lui Beerbohm, *Murder on the Orient Express* a Agathei Christie, *Old Possum's Book of Practical Cats* a lui Eliot, *History of the Crusades* a lui Runciman, *Idylls of the King* a lui Tennyson, *Memoirs* a lui Saint-Simon, *Thunderball* a lui Ian Fleming, *Essays* a lui Macaulay, *Carry on, Jeeves!* a lui Wodehouse, romanele de dragoste Harlequin, *Urn-Burial* a lui Sir Thomas Browne și operele de pornografie nesofisticată. Asemenea cărți se potrivesc cu fanteziile cititorilor lor, fără a sugera că s-ar putea să fie ceva în neregulă cu aceste fantezii, sau cu persoana care le are.

În acest capitol şi în următorul voi discuta despre acest al doilea tip de cărţi. Vladimir Nabokov şi George Orwell au daruri complet diferite, iar imaginile de sine ale lor au fost complet diferite. Însă, voi argumenta eu, realizarea lor a fost în mare măsură aceeaşi. Ambii îl avertizează pe intelectualul ironist liberal asupra tentaţiilor de a fi crud. Ambii dramatizează tensiunea dintre ironia privată şi speranţa liberală.

În pasajul următor, Nabokov a reuşit să estompeze distincţiile pe care eu vreau să le conturez:

> „*Lolita* nu implică nici o morală. Pentru mine, o operă de ficţiune există doar în măsura în care îmi permite ceea ce voi numi, banalizat, fericire estetică, ceea ce înseamnă să fii, cumva, undeva, conectat cu alte stări de a fi, acolo unde arta (curiozitatea, tandreţea, bunătatea, extazul) reprezintă norma. Nu există multe cărţi de acest fel. Tot restul este fie gunoi local, fie ceea ce unii numesc literatură de idei, care foarte adesea e gunoi local, venind în blocuri imense de tencuială ce sunt transmise cu grijă din epocă în epocă, până când vine cineva cu un ciocan şi aplică o lovitură zdravănă lui Balzac, lui Gorki, lui Mann[4].

Orwell a estompat aceeaşi distincţie atunci când, într-una din foarte rarele sale descinderi în retorică, „The Frontiers of Art and Propaganda", a scris exact genul de lucru pe care l-a detestat Nabokov:

> „Nu poţi manifesta un interes pur estetic faţă de o boală din cauza căreia mori, nu te poţi simţi nepăsător faţă de un om care e pe cale să-ţi taie gâtul. Într-o lume în care fascismul şi socialismul se luptau unul cu altul, orice persoană care gândea trebuia să treacă într-una din tabere... Această perioadă de vreo zece ani, în care literatura, chiar şi poezia,

[4] Nabokov, „On a Book entitled *Lolita*", în *Lolita*, Harmondsworth Penguin, 1980, p. 313. Acolo unde este evident că citatele sunt din această carte, referinţele viitoare vor fi prin numărul paginii, între paranteze.

> erau confundate cu pamfletul a făcut un mare serviciu criticii literare, pentru că a distrus iluzia estetismului pur... a denigrat arta pentru artă."[5]

Acest pasaj pune în relație două întrebări proaste care, cum bine a gândit Nabokov, nu au avut nici o legătură una cu alta. Prima e întrebarea când să te oprești din urmărirea proiectelor private pentru a opune rezistență pericolelor publice. Această întrebare e fără rost, de vreme ce nimeni nu va avea vreodată la ea un răspuns *general* bun – deși, așa cum se întâmplă, Orwell și Nabokov au fost capabili să cadă de acord asupra unui caz particular: ambii au încercat în van să se înroleze în armatele ce fuseseră formate pentru a fi aruncate asupra naziștilor. A doua întrebare este: „Există arta pentru artă?" Aceasta este o întrebare la fel de greșită. Ea este ceva ambiguu între: „ Fericirea estetică e un bine intrinsec?" și „Este fericirea estetică scopul adecvat autorului?" Dacă întrebarea e luată în primul sens, atunci răspunsul este, în mod vădit și trivial, da. Însă, chiar dacă luăm întrebarea în cel de-al doilea sens, mai puțin trivial, suntem nevoiți s-o respingem. Nu există ceva precum „scriitorul" și nu există nici un motiv de a crede că toți cei ce scriu o carte ar trebui să aibă aceleași scopuri, ori să fie măsurați după aceleași standarde.

Dacă noi respingem ferm întrebări despre „scopul autorului", ori despre „natura literaturii", ca și ideea potrivit căreia critica literară cere să fie luate în serios astfel de subiecte stângace, îi putem reconcilia pe Orwell și Nabokov, în același mod în care mie mi-ar place să-i reconciliez pe Dewey și Heidegger. Urmărirea perfecțiunii private e un scop perfect rezonabil pentru unii scriitori – scriitori ca Platon, Heidegger, Proust și Nabokov, care împărtășesc anumite talente. Nu are nici un sens

[5] George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Harmondsworth, Penguin, 1968, vol. 2, p. 152.

să încerci să gradezi aceste urmăriri diferite pe o singură scală, prin stabilirea unor genuri artificiale numite „literatură", sau „artă", sau „scriere"; nu are sens nici să încerci să le sintetizezi. Nu există nimic numit „scopul scrierii", după cum nu există ceva numit „scopul teoretizării". Atât Orwell, cât şi Nabokov, din păcate, s-au împotmolit în încercarea de a-i excomunica pe oamenii cu talente şi interese diferite de ale lor. Acest lucru a ascuns o mulţime de asemănări între cei doi, asemănări ce nu ar trebui ascunse prin certuri filosofice, în termenii opoziţiilor artificiale şi uzate precum „artă *versus* moralitate", ori „stil *versus* substanţă".

Asemănarea principală, asupra căreia voi insista în acest capitol şi în următorul, este că atât cărţile lui Nabokov, cât şi ale lui Orwell diferă de cele ale scriitorilor despre care am discutat în partea a II-a – Proust, Nietzsche, Heidegger şi Derrida – prin faptul că subiectul lor central e mai degrabă cruzimea decât autocreaţia. Atât Nabokov cât şi Orwell au fost liberali în politică, într-un sens larg al termenului, ce poate fi întins pentru a-i cuprinde pe Proust şi Derrida (deşi nu şi pe Nietzsche, ori pe Heidegger). Ei au împărtăşit, în mare, acelaşi crez politic şi aceleaşi reacţii la aceleaşi evenimente politice. Totuşi, ce e mai important e că ambii au întâlnit criteriul lui Judith Shklar pentru un liberal: cineva care crede că cel mai rău lucru pe care-l facem este cruzimea[6]. Nabokov a scris despre cruzime din interior, ajutându-ne să vedem modul în care urmărirea privată a fericirii estetice produce cruzime. În cea mai mare parte a operei sale, Orwell a scris despre cruzime din exterior, din punctul de vedere al victimelor, producând prin aceasta ceea ce Nabokov a numit „gunoi local" („topical trash") – genul de carte care ajută la reducerea suferinţei viitoare şi serveşte libertăţii umane. Însă voi argumenta în capitolul 8 că, la finalul ultimei sale cărţi, în portretul zugrăvit lui O'Brien, Orwell face

[6] Vezi Judith Shklar, *Ordinary Vices*, pp. 43-44 şi capitolul 1, *passim*.

același lucru ca și Nabokov: ne ajută să pătrundem în interiorul cruzimii și, prin aceasta, ajută la articularea acelei legături vag resimțite dintre artă și tortură.

În restul acestui capitol voi oferi o lectură a lui Nabokov ce conectează trei dintre trăsăturile lui: estetismul, preocuparea privind cruzimea și credința în nemurire. „Noi ne credem muritori", scrie Nabokov, „exact așa cum un nebun se crede Dumnezeu"[7].

Pentru a vedea cum arăta estetismul lui Nabokov atunci când se confrunta cu un autor pe care îl lua în serios, luați cazul lecturii lui asupra cărții lui Dickens, *Casa umbrelor*. La un moment dat, el citează pe larg din capitolul în care Dickens descrie moartea băiatului Jo. Acesta e capitolul a cărui coda e faimosul paragraf ce începe cu: „Mort, majestatea voastră! Mort, nobilii și domnii mei!" și se sfârșește cu: „Și care mor în jurul nostru în fiecare zi." Dacă există în Dickens vreo chemare la acțiunea publică, atunci aceasta este. Însă Nabokov ne spune că acel capitol este „o lecție de stil, nu de emoție participativă"[8].

Să notăm că, dacă Nabokov ar fi spus „ca și" în loc de „nu", nimeni nu l-ar fi dezaprobat. Spunând „nu", el își menține poziția, ca cineva care e preocupat numai de „fericirea estetică", cineva care crede că „studiul impactului sociologic sau politic asupra literaturii trebuie să fie conceput în principal pentru cei ce sunt, prin temperament ori educație, imuni la vibrația estetică a literaturii autentice, pentru cei ce nu au experiența furnicăturii dintre omoplați, care-ți trădează emoția" (*LL*, p. 64).

---

[7] „Comme un fou se croit Dieu, nous nous croyons mortels" este epigraful la *Invitation to a Beheading* (*Invitație la o decapitare*). Nabokov atribuie fraza „melancolicului, extravagantului, înțeleptului, spiritualului, magicului și cu totul încântătorului Pierre Delalande, pe care eu l-am inventat".

[8] Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature*, ed. Fredson Bowers, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1980, p. 94. De acum înainte această carte va fi citată între paranteze, ca „*LL*".

Nabokov e nevoit să pretindă, în mod neplauzibil, că Dickens nu a fost, sau cel puțin nu ar trebui să fie interesat de faptul că romanele lui au constituit un impuls mult mai puternic pentru reforma socială decât operele adunate la un loc ale tuturor teoreticienilor sociali britanici din vremea sa.

De ce insistă Nabokov că există o incompatibilitate, o relație antitetică între furnicăturile housmaniene și genul de emoție participativă care i-a determinat pe politicienii liberali, precum tatăl lui Nabokov, să se lupte pentru abrogarea legilor nedrepte? De ce nu spune doar că acestea sunt două bunuri distincte, care nu se află în competiție? Nabokov are perfectă dreptate când spune: „Acel mic fior din spate este, cu siguranță, cea mai înaltă formă de emoție pe care a atins-o umanitatea, atunci când s-au dezvoltat arta pură și știința pură" (*LL*, p. 64). Această formulare lămurește pe deplin sensul relevant al termenului „pur". Însă pare perfect compatibilă cu a spune că acea capacitate de a ne înfiora de rușine și indignare la moartea nenecesară a unui copil – un copil cu care nu avem nici o legătură de familie, de trib, sau de clasă – e cea mai înaltă formă de emoție pe care a atins-o umanitatea în cursul dezvoltării instituțiilor sociale și politice moderne.

Nabokov nu încearcă să-și apere presupunerea că reforma socială nu trebuie să aibă aceeași pretenție la atenția noastră ca și „arta pură și știința pură". El nu dă nici un motiv pentru a ne îndoi că oameni atât de înzestrați ca Dickens au fost capabili, uneori, să facă lucruri complet diferite, în aceeași carte. Ar fi fost mult mai ușor de admis că romanul *Casa umbrelor* a stârnit emoții participative care au ajutat la schimbarea legilor Angliei și, *de asemeni*, l-a făcut nemuritor pe Dickens, prin faptul de a fi scris astfel încât să continue să producă furnicături între omoplați mult timp după ce ororile specifice secolului lui Dickens au fost înlocuite de către unele noi. Și totuși, Nabokov insistă iar și iar că cea de-a doua realizare – efectul produs de stil, ca

opus celui produs de emoția participativă – e *tot* ce contează[9]. El nu lămurește niciodată ce scală a importanței folosește și nici de ce ar trebui să insistăm noi asupra unei *singure* scale. Nu prea este *evident* că „arta pură și știința pură" contează mai mult decât absența suferinței și nici măcar că are sens să întrebi care dintre ele contează mai mult – ca și cum noi am putea, în vreun fel, să ne ridicăm deasupra celor două și să adjudecăm pretențiile lor de pe o poziție neutră.

Împărtășesc suspiciunea lui Nabokov despre ideile generale, când e vorba de încercările filosofilor de a stoarce sentimentele noastre morale pentru a forma reguli, pentru a decide în dileme morale. Însă eu consider că lecția eșecului nostru în a găsi asemenea reguli este că ar trebui să încetăm să mai discutăm într-un stil cvasi-metafizic despre „sarcina scriitorului", sau „ceea ce contează în ultimă instanță", sau „emoția cea mai înaltă"; să încetăm să lucrăm la nivelul de abstracție populat cu fantome palide precum : „viața umană", „arta" și „moralitatea"; și să rămânem pe un nivel de mijloc. Ar trebui să ne oprim la întrebări despre ceea ce convine pentru scopurile particulare. Așadar, ca o primă fază în reconcilierea lui Orwell și Nabokov, aș susține că Orwell împărtășește niște scopuri importante cu Dickens (producerea fiorilor de indignare, stârnirea revoltei și rușinii), iar Nabokov împărtășește altele (producerea furnicăturilor, a fericirii estetice).

Nabokov, însă, nu vrea să fie reconciliat. El vrea ca Dickens și el însuși să fie considerați membrii unei comunități alese, din care Orwell și alți subiecți ai disprețului său, precum Balzac,

[9] El nu ajunge niciodată chiar să spună că artiștii nu ar trebui să acorde atenție relelor sociale, sau să încerce să le schimbe. Însă el este refractar față de orice încercare dată de a proceda astfel, și adesea pe temeiuri nesăbuit de irelevante. El spune, imprecis și inutil, că legătura acestor copii săraci din *Casa umbrelor* nu e atât de evidentă cu circumstanțele sociale ale anilor 1850, pe cât este cu timpurile și oglinzile timpului de mai demult. Cu aceeași irelevanță, el concedează și capitolele despre Sir Leicester și Lady Dedlock, considerate ca o „acuzație a aristocrației" și ca „lipsite de interes ori importanță de vreun fel, de vreme ce cunoașterea și noțiunile autorului nostru despre acel subiect sunt extrem de sărace și brute". (*LL*, pp. 64-65).

Stendhal, Zola, Gorki, Mann, Faulkner şi Malraux – sunt pe veci excluşi. Căpătăm un indiciu important pentru motivele sale dintr-un pasaj în care el explică de ce îl citeşte pe Dickens în felul în care o face:

> După cum e destul de clar, vrăjitorul mă interesează mai mult decât torcătorul sau profesorul. În cazul lui Dickens, această atitudine mi se pare singurul mod de a-l menţine viu pe Dickens, deasupra reformatorului, deasupra nuvelei de doi bani, deasupra gunoiului sentimental, deasupra fleacurilor teatrale. Iată-l strălucind de-a pururi, pe culmile cărora le cunoaştem exact înălţimea, contururile şi formaţiunea, şi potecile de munte pe care să ajungem până acolo, prin ceaţă. El este măreţ prin imagistica sa. (*LL*, p. 65).

Ceaţa despre care e vorba este aceea pe care a descris-o Dickens în capitolul de început din *Casa umbrelor*. Aşa cum spune Nabokov, Dickens foloseşte ceaţa Londrei pentru a revitaliza o figură de stil standard: miasma legii, ce se ridică în urma procedurilor din tribunal. Nabokov vrea să tratăm atacurile lui Dickens la adresa răului din sistemul judecătoresc — şi, în general, portretul său pentru conflictele dintre ceea ce Nabokov numeşte (punând cuvintele în ghilimele) „bine" şi „rău" – ca fiind doar „scheletul" *Casei umbrelor*. El îl felicită pe Dickens pentru faptul de a fi „prea mult un artist" ca să facă acest schelet „forţat sau evident". Scriitorii fără abilitatea lui Dickens, cei ce scriu „gunoi local", nu ştiu cum să aşeze carne pe scheletul „moral" al operei lor. Aşadar, pentru a amesteca ambele metafore, mormane de astfel de schelete îngrămădite – romanele lui Orwell şi Mann, de exemplu – formează dealurile ceţoase şi noroioase de sub munţi ale literaturii. Tocmai din lipsă de imagistică, scriitorii ce pot da lecţii de emoţie participativă, dar nu şi de stil, nu dobândesc nemurirea.

Două lucruri ar trebui observate la pasajul pe care tocmai l-am citat. Primul e că Nabokov scrie despre Dickens nu pentru studenţii cursului său, nici pentru publicul educat, ci *numai*

pentru Dickens. El vrea să facă un serviciu unuia dintre puținii săi egali. Vrea ca acesta să capete nemurirea pe care o merită. De exemplu, când el spune că tratarea lui Dickens de către Edmund Wilson, în *The Wound and the Bow*, este „strălucită", dar că „latura sociologică" a lui Dickens nu e „nici interesantă, nici importantă", el spune că acel tip de critică literară practicată în mod strălucit de către Wilson creează același gen de ceață densă ce a fost creată de către membrii străluciți ai Tribunalului[10]. Arătând spre vârful muntelui de deasupra cetei și depistând potecile ce duc la acesta, el îl salvează pe Dickens de oameni ca Wilson, îl salvează din miasma înfiorătoare a timpului istoric și a întâmplării muritoare.

Al doilea lucru de observat e că grija lui Nabokov pentru nemurirea lui Dickens era un corolar al propriei preocupări intense, de o viață, privind întrebarea dacă el ar putea supraviețui morții și, prin aceasta, să-și întâlnească părinții în altă lume. O astfel de supraviețuire și astfel de întâlniri apar dintr-o dată, în ultimele rânduri din *Invitation to a Beheading*, ca fiind sensul acelui roman. Acestea sunt, de asemeni, subiectul unui canto din poemul lui John Shade, „Pale Fire", ca și al frazelor magnifice de încheiere din *Lolita:*

> „Și n-o compătimi pe C.Q. [Clare Quilty]. A trebuit să se aleagă între ea și H.H. [Humbert Humbert], și s-a dorit ca H.H. să existe măcar vreo două luni în plus, astfel că a-l avea pe el te face pe tine să trăiești în mintea generațiilor

[10] Nabokov trebuie să fi realizat, când a citit *The Wound and the Bow*, cât de ușor strategia generală a lui Wilson – să originezi obsesia unui scriitor și forma carierei sale în vreo rană a sa timpurie – ar putea fi aplicată la propriul lui caz, al lui Nabokov. El trebuie să fi fost înfuriat realizând că această aplicație se poate să-i fi aparut în minte lui Wilson. Eu suspectez că el era, de asemeni, enervat de către interpretarea cvasi-freudiană a lui Wilson asupra lui Housman. Discuția lui Nabokov despre furnicături era, cu siguranță, influențată de *Name and Nature of Poetry*, a lui Housman (binecunoscutul manifest în engleză pentru ceea ce Nelson Goodman numește teoria „imersiunii în furnicătură" a experienței estetice). Lui i-a plăcut poezia lui Housman când era student la Trinity, deși, mai târziu, el se referă neamabil la *A Shropshire Lad* ca la „un mic volum de versuri despre bărbați tineri și moarte".

> viitoare. Mă gândesc la zimbri şi îngeri, la secretul pigmenţilor durabili, la sonetele profetice, la refugiul artei. Şi aceasta e singura nemurire pe care o putem împărtăşi tu şi eu, Lolita mea. (p. 307)

În acest ultim pasaj, ca în multe altele, Nabokov vorbeşte despre nemurire în sensul „literar" — sensul în care eşti nemuritor dacă vor fi citite totdeauna cărţile tale. Însă în altă parte, în special în autobiografia sa, vorbeşte despre nemurire în sensul teologic şi metafizic obişnuit — şansa de a supravieţui, cumva, morţii şi de a fi astfel capabil să-i întâlneşti pe cei iubiţi, morţi, într-o lume dincolo de timp[11]. El nu face un secret din propria teamă de moarte. (*SM*, p. 80)

> „Tot mereu, mintea mea a făcut eforturi colosale să distingă cele mai slabe licăriri personale în întunericul impersonal din ambele laturi ale vieţii mele. Că acest întuneric e produs doar de către zidurile de timp ce mă separă, pe mine şi pumnii mei răniţi, de lumea liberă a atemporalităţii, e o credinţă pe care o împart bucuros cu sălbaticul pictat pe faţă în modul cel mai frapant." *(SM*, p. 14)

Tot mereu, Nabokov a încercat să îmbine această extrem de demodată preocupare pentru nemurirea metafizică cu mult mai respectabila noţiune de nemurire literară. El a vrut să vadă vreo legătură între a crea furnicături, a crea fericire estetică, a fi un artist în sensul în care au fost el şi Joyce şi Dickens, iar Orwell şi Mann nu au fost, şi a te elibera de timp, a intra în altă stare de existenţă. El este sigur că există o legătură între imortalitatea operei şi cea a persoanei care creează opera – între estetică şi metafizică, dacă este să o spunem în mod frust. Însă, în mod nesurprinzător, el nu e niciodată capabil să spună ce este.

[11] Vladimir Nabokov, *Speak, Memory: An Autobiography Revisited*, New York, Pyramid, 1968, pp. 14, 37, 57, 87, 103. De acum înainte, această carte va fi citată între paranteze, ca „*SM*".

Cel mai bun exemplu pentru acest efort galant, splendid și predestinat este una din cele câteva încercări ale lui Nabokov de a lucra în mediul inadecvat al ideilor generale. Este eseul lui numit „The Art of Literature and Common Sense", în care el oferă același protest generalizat față de ideile generale pe care le găsim la Heidegger. Heidegger și Nabokov sunt de acord că simțul comun e o apologie auto-înșelătoare a lipsei de gândire și a vulgarității. Ei oferă aceeași apărare a ironiei unice și idiosincrazice. Amândoi resping afirmația platonică și democratică potrivit căreia ar trebui să ai numai opinii ce pot fi apărate pe baza premiselor larg împărtășite. Tema eseului lui Nabokov e ceea ce el numește „supremația detaliului asupra generalului" (*LL*, p. 373). Teza lui este: „Această capacitate de a ne minuna de nimicuri – indiferent de pericolul iminent – aceste digresiuni ale spiritului, aceste note de subsol în volumul vieții sunt cele mai înalte forme de conștiință și tocmai în această stare a minții în mod copilăresc speculativă, atât de diferită de simțul comun și logica lui, cunoaștem lumea ca fiind bună." (*LL*, p. 374).

Aici nu ni se spune, în mod exclusiv și tautologic, că „arta pură și știința pură" culminează cu astfel de nimicuri furnicătoare. Ni se spune că aceste furnicături sunt „cele mai înalte forme ale conștiinței". Această susținere oscilează între o interpretare morală și una metafizică. Ea poate însemna că furnicăturile sunt lucrul pentru care merită cel mai mult să lupți, sau poate însemna lucrul la care s-a referit și Platon, că această formă de conștiință e mai înaltă prin aceea că ne pune în contact cu atemporalul, prin aceea că ne scoate din flux și ne introduce într-un tărâm dincolo de timp și întâmplare. Dacă iei susținerea doar în sensul ei moral, atunci ar fi plauzibil să replici că aceasta a constituit, cu siguranță, lucrul ce a determinat oamenii ca Nabokov să lupte pentru el, dar că alți oameni cu alte înzestrări – oameni ale căror creiere nu sunt pornite să producă furnicături dar care sunt, de pildă, buni la a produce cutremurături de indignare morală – ar putea, în mod rezonabil, să lupte pentru propria lor formă de perfecțiune. Însă Nabokov

a vrut să absolutizeze susținerea morală întărind-o prin susținerea metafizică. El a vrut să spună că ceea ce deschide porțile nemuririi este mai degrabă imagistica idiosincrazică, de tipul celei la care se pricepea el, decât genul de idei generalizatoare la care se pricepea Platon. Arta, mai degrabă decât matematica, trece prin zidurile de timp, până în lumea aflată dincolo de contingență.

Problema cu acest eseu este, repet, că Nabokov pune în relație nemurirea literară cu cea personală. Dacă numai prima este în joc, atunci, într-adevăr, Platon s-a înșelat, iar Nabokov, Heidegger și Derrida au dreptate[12]. Dacă vrei să rămâi în memoria generațiilor viitoare, ocupă-te mai degrabă de poezie, decât de matematică. Dacă vrei mai degrabă să-ți fie citite cărțile, decât să fie îmbrăcate în piele ornamentată, ar trebui să încerci să produci mai degrabă furnicături, decât adevăr. Ceea ce numim noi simțul comun – ansamblul de adevăruri larg

[12] Ceea ce am învățat noi încă de la Platon este că ideile generale sunt unelte pentru scopuri practice, scopuri ce sunt uitate pe măsură ce trece timpul, dar că imaginile particulare supraviețuiesc. În zilele noastre ne descurcăm mai bine decât și-a imaginat Homer, în privința idealurilor morale, a organizărilor sociale și a ființelor umane. Așa cum spune Nabokov: „În bătălia imaginară [*homo*] *americus* versus [*homo*] *homericus*, primul câștigă premiul umanității". Însă Homer supraviețuiește pentru că imaginile sale supraviețuiesc. Băieții care adoptă etica lui Ahile („întrece-i totdeauna pe alții") sunt doar niște duri plicticoși, dar anumite epitete homerice încă le produc furnicături colegilor lor de clasă mai liniștiți. Nimeni nu știe, ori nu îi pasă prea mult dacă Shakespeare a vrut să facă înțeleasă o viziune sociopolitică în piesele romane; dar John Shade vorbește în numele nostru, al tuturor anti-platoniștilor, atunci când, într-un răspuns la sugestia lui Kinbote că el „apreciază în special pasajele purpurii" din *Hamlet*, el replică: „Da, dragul meu Charles, mă rostogolesc peste ele ca o corcitură recunoscătoare peste bucata de iarbă murdărită de un Marele Danez." Ideea retragerii la o fermă a sabinilor a devenit răsuflată, dar noi ne înclinăm în fața lui Horațiu oricând descriem un pasaj ca fiind purpuriu. Platon însuși, deși în general s-a înșelat în privința ideilor generale, supraviețuiește ca primul mag alb. El este vrăjitorul care a țesut primele fire în țesătura de metafore pe care Derrida o numește „mitologia albă" a Occidentului. Focul său aparte încă mocnește, iar soarele său special încă strălucește, cu mult după ce matematica pe care a admirat-o a devenit o unealtă în mâinile constructorilor de bombe, și cu mult după ce instituțiile morale pe care el a sperat să le rafineze și să le purifice au fost defăimate ca fiind proverbele inconsistente ale unei culturi mai degrabă primitive. În legătură cu ceea ce Whitehead a numit „nemurire obiectivă", marile figuri ale trecutului sunt, într-adevăr, așa cum spune Nabokov despre Dickens, „măreție în imagistica lor".

acceptate – este, exact așa cum au gândit Heidegger și Nabokov, o colecție de metafore moarte. Adevărurile sunt scheletul ce rămâne după ce capacitatea de a crea sensuri – de a produce furnicături – a fost tocită prin familiaritate și uz îndelungat. După ce pojghițele sunt tocite până la grosimea unei aripi de fluture, ai transparență, dar nu frumusețe – structură formală, lipsită de conținutul cu sens. O dată ce prospețimea se estompează în metaforă, ai limbaj clar, literal, transparent – tipul de limbaj ce e atribuit nu oricărei persoane particulare, ci „simțului comun", sau „rațiunii", sau „intuiției", idei atât de clare și distincte încât poți privi direct prin ele. Așadar, dacă, precum Euclid, ori Newton, ori J. S. Mill, metaforele tale sunt utile din punct de vedere social și devin literalizate vei fi onorat în abstract și uitat în particular. Vei fi devenit un nume, dar vei fi încetat să fii o persoană. Însă dacă, precum Catullus, Baudelaire, Derrida și Nabokov, operele tale produc (numai, sau și) furnicături ai o șansă să supraviețuiești ca mai mult decât un nume. Ai putea să fii, precum Landor și Donne, unul dintre oamenii cu care un viitor Yeats va spera să ia masa, la sfârșitul călătoriei.

Totuși, deși tot acest lucru e adevărat, nu are nici o relevanță pentru sugestia că nemurirea literară e legată de nemurirea personală – pretenția că tu de fapt vei *fi* acolo, dincolo de zidurile timpului, așteptându-ți oaspeții la masă. Așa cum a subliniat Kant și așa cum Nabokov a admis cu regret, nimic nu ar *putea* conferi plauzibilitate acelei susțineri. A aștepta, ca și a face orice altceva îți poți închipui că faci, cere timp[13]. Însă, chiar dacă noi ne dispensăm de susținerea metafizică, tot e nevoie să luăm în serios o susținere ulterioară pe care o formulează Nabokov – că, prin „această stare a minții în mod

[13] Nabokov a fost la fel de resemnat ca și Kant la faptul că speculația swedenborgeză nu va duce niciodată nicăieri: „Am călătorit înapoi în timp – cu gândirea diminuându-mi-se fără speranță, pe măsură ce avansam – către regiuni îndepărtate în care am bâjbâit după vreo ieșire secretă, doar ca să descopăr că temnița timpului e sferică și fără ieșiri" (*SM*, p. 14).

copilăros speculativă", noi putem „să cunoaştem că lumea este bună".

Nabokov crede că „bunătatea" e ceva concret în mod irațional, ceva ce poate fi prins mai degrabă prin imaginație decât prin intelect. El inversează linia divizată a lui Platon astfel încât facultatea cunoaşterii morale devine mai degrabă *eikasia* decât *nous*[14]. El spune:

> „Din punctul de vedere al simțului comun, «bunătatea», să zicem, a vreunei mâncări este exact la fel de abstractă ca şi «răutatea» ei, ambele fiind calități ce nu pot fi percepute de către judecata sănătoasă ca obiecte tangibile şi complete. Însă, atunci când realizăm acea răsucire mentală necesară, care e precum învățarea înotului, ori a aplicării unei lovituri de minge, noi realizăm că «bunătatea» e ceva rotund şi catifelat, frumos, îmbujorat, ceva într-un şorț curat, cu brațe calde şi goale, care ne-a îngrijit şi ne-a asigurat confortul." (*LL*, p. 375)

În acelaşi eseu, el asociază această idee a binelui ca fiind ceva „real şi concret" cu sensul lui pentru solidaritatea cu „vreo mie" de alții care-i împărtăşesc înzestrările:

> „...credința irațională în bunătatea omului ...devine ceva mult mai mult decât baza instabilă a filosofiilor idealiste. Devine un adevăr solid şi irizant. Aceasta înseamnă că bunătatea devine o parte centrală şi tangibilă a lumii tale, lume care, la prima vedere, pare greu de identificat cu cea modernă, de editori de ziare şi alți pesimişti strălucitori, care îți vor spune exprimându-se delicat, că e ilogic să aplauzi supremația binelui într-un timp în care ceva numit stat polițienesc, sau comunism încearcă să transforme globul în cinci milioane de mile pătrate de teroare, stupiditate şi sârmă ghimpată... Însă, în lumea ilogică într-un mod pom-

[14] Se poate ca Nabokov să fi fost influențat de tendința lui Bergson spre un platonism inversat şi în special de *The Two Sources of Morality and Religion*. Vezi Nabokov, *Strong Opinions*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1974, pp. 42, 290. De acum înainte va fi citată între paranteze, ca „*SO*".

> pos și de nezdruncinat, pe care eu o laud ca pe o casă pentru spirit, zeii războiului sunt ireali, nu pentru că sunt convenabil depărtați în spațiul fizic de realitatea unei lămpi de carte și de soliditatea unui stilou, ci pentru că eu nu-mi pot imagina (și vorbesc serios) circumstanțe de genul celor care ar putea influența lumea adorată și adorabilă care persistă liniștit, în timp ce-mi pot imagina foarte bine că visătorii ca mine, care umplu cu miile pământul, se mențin la aceleași standarde irațională și divine, în timpul celor mai întunecate și confuze ore de primejdie fizică, durere, praf, moarte." (*LL,* p. 373).

Eu interpretez aceste două pasaje ca având un important sens psihologic: acela că singurul lucru care poate face o ființă umană să combine altruismul și bucuria, singurul lucru care face posibile și acțiunea eroică, și discursul splendid este vreun lanț specific de asocieri cu niște amintiri extrem de idiosincrazice[15]. Freud a spus același lucru, iar Freud a fost singura persoană pe care Nabokov a detestat-o în același mod obsesiv și intens în care Heidegger l-a detestat pe Nietzsche. În ambele cazuri a fost resentimentul față de precursorul care se poate să fi scris, deja, rândurile tale cele mai bune. Această teză psihologică îi reunește pe Hume, Freud și Nabokov și îi distinge de Platon și Kant. Însă nu este nici o susținere metafizică despre

[15] În acest sens, deși în nici un altul, Nabokov are dreptate spunând că „toată lumea gândește în imagini, și nu în cuvinte"(*SO*, p. 14). Aș argumenta că, dacă nu poți folosi limbajul, nu poți fi conștient de imaginile interioare într-o mai mare măsură decât de obiectele exterioare, însă această teză sellarsiană „nominalist psihologică" e compatibilă cu admiterea că ceea ce individuează oamenii, le dă aromele lor speciale și nevrozele lor distincte nu sunt atitudinile propoziționale diferite, ci asocierile diferite ale cuvintelor din vocabularele lor finale (incluzând cuvântul „bine", care apare în vocabularul tuturor, aproape) cu situații particulare. În cazul tipurilor speciale de oameni, precum Nabokov, care au creieri înfierbântați aparte, aceasta înseamnă asocierea cu imagini extrem de vii și detaliate ale acelor situații. Desigur, însă, că Nabokov exagerează când pretinde că oamenii fără facultatea sa specială eidetică duc niște vieți simple și vulgare. Există o mulțime de moduri în care o minte poate fi bogată și interesantă fără ca ele să implice imagistica (de exemplu muzica – la care Nabokov, ca și Yeats, și spre deosebire de tatăl său și de propriul fiu, era aproape complet insensibil).

„natura" „bunătății", nici o susținere epistemologică despre „cunoașterea" de către noi a „bunătății". A fi impulsionat sau inspirat de o imagine nu e același lucru cu a cunoaște o lume. Noi nu avem nevoie să postulăm o lume dincolo de timp, care este casa unor astfel de imagini, pentru a sconta pe apariția lor sau pe efectele lor asupra conduitei.

Și totuși, numai dacă el ar fi putut să stoarcă, în vreun fel, ceva metafizică din cele două susțineri ale lui care sunau anti-platonic – cea despre natura nemuririi literare și cea despre natura motivației morale – ar fi fost Nabokov capabil să conecteze utilizarea propriilor sale înzestrări cu natura lucrurilor. Numai atunci și-ar putea vedea el înzestrările speciale punându-l pe o poziție epistemologic privilegiată, pe o poziție de a fi conștient de secretul că, așa cum crede sălbaticul pictat în mod frapant și, așa cum a realizat în cele din urmă Cincinnatus C., timpul și cauzalitatea sunt doar o păcăleală vulgară. Numai dacă poate face o astfel de conexiune va fi el capabil să-și apere susținerea că interesul lui Dickens în reforma socială nu era decât slăbiciunea unui mare artist, ca și sugestia sa că scriitorii obișnuiți precum Orwell nu merită nici o mulțumire pentru serviciile lor aduse libertății umane.

Colecția de idei generale pe care Nabokov le-a asamblat în speranța de a se convinge pe sine că timpul și cauzalitatea *erau* păcăleli este un amestec ciudat, inconsistent, de atemporalism platonic și senzualism anti-platonic. Este o încercare de a combina conforturile metafizicii de modă veche și polemicii antimetafizice la ordinea zilei, comună lui Bergson și Heidegger. Precum sistemele de idei generale pe care le construiesc teoreticienii ironiști ca să atace însăși ideea de idee generală, e vorba de ceea ce Stanley Fish numește un „artefact ce se autoconsumă". Totuși, asemenea aparate fragile și neechilibrate, cu combinația lor ingenioasă de dogmă și ironie, au aceeași irizare ca și poemul lui John Shade, „Pale Fire"(„Pâlpâire"). Ca și acel poem, Sistemul lui Nabokov este umbra unei păsări, exact înainte de a se zdrobi de zidurile timpului.

De ce a vrut Nabokov un asemenea aparat? De ce și-a prins gâtul în felul acesta? Cred că au existat două motive, nici unul neavând vreo legătură cu teama de moarte. Primul și cel mai important a fost un supradimensionat simț al milei. Capacitatea sa excentric de mare de a se bucura, abilitatea sa idiosincrazică de a avea experiența fericirii atât de mari, încât să pară incomensurabilă cu existența suferinței și cruzimii, l-au făcut incapabil să tolereze realitatea suferinței. Capacitatea lui Nabokov de a-i compătimi pe alții era la fel de mare ca și capacitatea lui Proust de a se compătimi pe sine – o capacitate pe care Proust a fost în stare, în mod uimitor, să o înhame la încercarea sa de autocreație. Fericirea a început devreme pentru Nabokov. El nu a avut nici o ocazie pentru autocompătimire și nici o nevoie de autocreație. Diferența dintre romanul lui Proust și romanul lui Nabokov este diferența dintre Bildungsroman și un crescendo al tot mai ferventelor garanții ale aceleiași sorți din copilărie. Nabokov pare să nu fi suferit niciodată o pierdere pentru care să se învinuiască pe sine, pare să nu se fi disprețuit, discreditat ori îndoit de el însuși. El nu a avut *nevoie* să se lupte pentru autonomie, să-și forjeze o conștiință în fierăria sufletului lui, să caute un vocabular final creat de sine. El a fost un erou atât pentru părinții săi, cât și pentru el însuși – un om foarte norocos. El ar fi fost doar un plicticos autosuficient dacă nu s-ar fi întâmplat să-i fie creierul înfierbântat, astfel încât să-l facă în stare să se surprindă și să se delecteze continuu pe sine aranjând cuvintele în modele irizante.

Însă cealaltă față a acestei capacități de a fi fericit a fost o incapacitate de a se acomoda cu gândul durerii intense. Intensitatea milei lui l-a condus la romanul care a stârnit cel mai mare protest printre admiratorii lui: *Bend Sinister*. În acest roman, fiul în vârstă de opt ani al lui Adam Krug este torturat până la moarte de către niște nebuni, din pricină că dosarul lui fusese greșit înregistrat de către birocrații nepricepuți ai unui guvern revoluționar. Nabokov nu încearcă să descrie durerea lui Krug. Mai mult, el refuză să sprijine realitatea unei dureri atât de

mari. Aşadar, ca şi în *Invitaţie la o decapitare*, el transportă eroul într-un alt „tărâm la fiinţei". În romanul mai timpuriu, Cincinnatus se ridică imediat ce capul i-a fost tăiat, priveşte eşafodul şi pe spectatori cum se împrăştie, iar apoi „îşi urmează drumul în direcţia în care, judecând după voci, stăteau fiinţele asemănătoare lui". În *Bend Sinister*, Nabokov îl salvează pe Krug de la a realiza ce se întâmplase prin ceea ce el numeşte „intervenţia unei zeităţi antropomorfice întruchipată de mine"[16]. Nabokov spune că a „simţit un fior de milă pentru Adam şi a alunecat în faţa lui de-a lungul unei raze înclinate de lumină palidă – producând nebunie instantanee, dar cel puţin salvându-l de la agonia lipsită de sens a sorţii ce-l aştepta." (pp. 193-194). Autorul lui Krug păşeşte printr-o „fisură în lumea lui [a lui Krug] ce conduce la o altă lume, de tandreţe, strălucire şi frumuseţe" (p. 8). Joaca lui Nabokov cu ideile generale despre nemurire, cu ideea că exista o fisură în lumile lui şi a noastră, precum aceea din lumea lui Krug, a fost încă o exprimare a aceleiaşi mile care i-a salvat pe Cincinnatus şi pe Krug.

Există, însă, un al doilea motiv ce trebuie luat în seamă. El este că Nabokov pare să nu fi admis niciodată speranţa socială. El a fost fiul unui faimos politician liberal care a fost asasinat când fiul său avea douăzeci şi doi de ani. Cercul de cunoscuţi ai tatălui său – care îl includea şi pe H. G. Wells, de pildă, pe care Nabokov l-a cunoscut la masa tatălui său – nu a avut timp pentru metafizică, întrucât speranţele lor erau centrate pe generaţiile viitoare. Ei au exemplificat substituirea speranţei în generaţiile viitoare prin speranţa în nemurirea personală, despre care am discutat în capitolul 4. Tocmai această primă speranţă pare să-i fi lipsit total lui Nabokov. Poate că a avut-o odată şi a abandonat-o, ca rezultat al uciderii tatălui său. Poate că nu a avut-o niciodată, din moment ce a recunoscut mai demult că el şi tatăl său au avut înzestrări antitetice, dacă nu şi egal de mari,

[16] Vladimir Nabokov, *Bend Sinister*, Harmondsworth, Penguin, 1974, p. 11. De acum înainte va fi citată între paranteze, prin numărul de pagină.

și că s-ar trăda pe sine încercând chiar cea mai ușoară imitație a cuiva pe care l-a iubit atât de intens. Indiferent de motiv, el a respins totdeauna orice interes față de mișcările politice. În *The Gift* (*Darul*), Fyodor se plimbă pe străzile Berlinului în anii '20 și observă că „trei feluri de steaguri erau agățate afară, la ferestrele casei: negru-galben-roșu, negru–alb-roșu și roșu simplu: acum, fiecare însemna ceva și, ce-i mai amuzant, acest ceva era capabil să suscite mândria sau ura în cineva." Observarea steagurilor induce o meditație asupra Rusiei Sovietice, care se termină când Fyodor se gândește:

> „Ah, lasă totul să treacă și să fie uitat — și iarăși, vreme de două sute de ani, un eșec ambițios își va slobozi frustrarea asupra visării prostovanilor la o viață bună (asta dacă nu vine regatul *meu*, în care fiecare se are pe el însuși și nu există egalitate și nici autorități – dar dacă nu vrei asta, nu insist și nu-mi pasă).[17]"

Nabokov nu avea habar – cine are? – cum să concepi un stat fără egalitate și fără autorități. Însă, de asemeni, el a renunțat la ideea liberală modernă de a lucra pentru un viitor în care cruzimea nu va mai fi instituționalizată. În această privință, el a constituit o întoarcere la antichitate, la un timp în care asemenea speranță socială era atât de evident nerealistă, încât să nu prezinte decât un mic interes pentru intelectuali. Metafizica lui din altă lume e ceea ce-ți poți imagina ca fiind scris de un contemporan al lui Platon, scriind parțial ca imitație, și parțial ca reacție la Phaidon – un contemporan care nu a împărtășit nevoia lui Platon a unei lumi în care ar putea să nu simtă rușine, dar a avut nevoie de o lume în care nu ar trebui să simtă milă.

Dacă, totuși, cariera de romancier a lui Nabokov ar fi culminat cu crearea lui Fyodor Godunov-Cherdyntsev, Cincinnatus C. și

[17] Vladimir Nabokov, *The Gift*, Harmondsworth, Penguin, 1963, p. 370.

Adam Krug, nu l-am citi atât de des pe cât îl citim. Personajele pe care tocmai le-am menționat sunt cunoscute pentru că au fost create de autorul a două altele – Humbert Humbert și Charles Kinbote. Acestea două sunt figurile centrale ale cărților lui Nabokov despre cruzime – nu „farsa bestială" comună lui Lenin, Hitler, Gradus și Paduk, ci tipul *special* de cruzime de care sunt capabili, de asemenea, cei ce sunt capabili de fericire. Aceste cărți sunt reflecții asupra posibilității de a exista criminali sensibili, esteți cruzi, poeți nemiloși – stăpâni ai imagisticii, ce sunt mulțumiți să transforme viețile altor ființe umane în imagini pe un ecran și între timp să nu observe, pur și simplu, că acești alți oameni suferă. Neliniștea lui Nabokov în compromisul filosofic pe care îl pregătea, ca și ceea ce trebuie să fi reprezentat cel puțin îndoielile ocazionale în privința refuzului său de a gândi în termenii solidarității umane, l-au condus la a lua în considerare posibilitatea de a se fi înșelat. Ca om onest ce era, Nabokov a scris cărțile lui cele mai bune pentru a explora posibilitatea ca, la urma urmei, criticii săi cei mai aspri să fi avut dreptate.

Ceea ce sugerau criticii săi era că Nabokov a fost, într-adevăr, Harold Skimpole. Skimpole, estetul fermecător din *Casa umbrelor*, determină moartea lui Jo – o acțiune frumos descrisă de Nabokov în termenii „falsul copil trădându-l pe cel real" (*LL*, p. 91). Skimpole reclamă privilegiile copilului și ale poetului. El vede viața tuturor oamenilor drept poezie, indiferent cât de mult suferă aceștia[18]. Skimpole vede faptul de a fi luat cinci lire pentru a trăda localizările lui Jo la agentul lui Tulkinghorn ca o concatenare amuzantă de circumstanțe[19], un mic poem plăcut, genul de lucru pe care John Shade îl numește „un fel de *link-and-bobolink*, un fel de model corelat în joc". Pretinzând că nu prinde concepte ca „bani" și „responsabilitate",

[18] Charles Dickens, *Bleak House*, New York, Signet, 1964, pp. 445, 529.
[19] Vezi discuția lui Nabokov despre acest pasaj în *LL*, p. 90.

Skimpole încearcă să se disculpe pentru faptul de a trăi în afara caritații și suferinței altora[20].

Este clar, din autobiografia sa, că singurul lucru care ar fi putut, într-adevăr, să-l descurajeze pe Nabokov a fost teama de a fi ori de a fi fost crud. Mai clar, lucrul de care s-a îngrozit a fost, pur și simplu, ca nu cumva să nu fi *observat* suferința cuiva cu care te-ai aflat în contact (*SM*, pp. 86-87). L-a durut îngrozitor pe Nabokov să-și amintească durerea pe care s-ar putea s-o fi produs unui coleg de școală, sau unei guvernante. Trebuie să se fi înspăimântat la gândul că, în definitiv, el ar putea fi Skimpole. Intensitatea temerii lui de cruzime îmi pare să arate că ar trebui să citim *Pale Fire* ca fiind despre două dintre propriile *personae* ale lui Nabokov. Pe de o parte este John Shade, care îmbină virtuțile private ale lui Nabokov cu o răbdare în genul lui Jarndyce pentru prietenul său monstruos, falsul copil Kinbote. Pe de altă parte este Kinbote însuși, a cărui caracteristică centrală este incapacitatea sa de a observa suferința oricui altcuiva, în special a lui Shade, *dar care este un scriitor mult mai bun decât Shade însuși.*

Creațiile cele mai grozave ale lui Nabokov sunt obsesivii – Kinbote, Humbert Humbert și Van Veen – care, *deși scriu la fel de bine ca și creatorul lor când scrie cel mai bine*, sunt oameni pe care Nabokov însuși îi detestă – îi detestă la fel de mult pe cât Dickens îl detesta pe Skimpole. Humbert este, așa cum a spus Nabokov, „un mizerabil găunos și crud care reușește să apară «înduioșător»" (*SO*, p. 94) – reușește pentru că poate scrie la fel de bine ca și Nabokov. Atât Kinbote, cât și Humbert sunt teribil de sensibili la orice afectează sau conferă expresie propriilor lor obsesii, și complet indiferenți față de orice afectează pe oricine altcineva. Aceste personaje dramatizează, așa cum niciodată nu a mai fost dramatizată, forma specială de

[20] Aceasta a fost uneori viziunea lui Edmund Wilson despre ce făcea prietenul său Nabokov. Wilson însuși se distribuia uneori în rolul lui John Jarndyce, patronul răbdător și generos, opusul lui Nabokov — ca fermecătorul și amoralul Skimpole.

cruzime pentru care Nabokov s-a îngrijorat cel mai mult – indiferența (*incuriosity*).

Înainte de a da exemple din romane pentru această indiferență crudă, să mai ofer un tip de dovadă pentru a întări susținerea pe care tocmai am formulat-o. Amintiți-vă definiția rapidă, între paranteze, a termenului „artă", din pasajul despre „fericirea estetică", citat mai devreme în acest capitol. Scriind ceea ce știa că va fi pasajul cel mai discutat, despre ceea ce știa că va deveni cel mai citit manifest al său — cuvântul de încheiere la *Lolita* — el identifică arta cu prezența laolaltă a „curiozității, tandreței, bunătății și extazului". Observați că prima e „curiozitatea"[21].

Cred că Nabokov încearcă să înghesuie între aceste paranteze o filosofie morală ad hoc și neplauzibilă, exact așa cum încearcă să înghesuie nemurirea metafizică în expresia „alte stări ale ființei", pe care o folosește pentru a defini „fericirea estetică". Dacă curiozitatea și tandrețea sunt însemnele artistului, dacă ambele sunt inseparabile de extaz – așa încât, acolo unde ele lipsesc, nu e posibilă nici o fericire – atunci nu există, în definitiv, nici o distincție între estetic și moral. Dilema estetului liberal e rezolvată. Tot ce i se cere pentru a se purta bine

[21] Fundalul acestei definiții a artei este interesant. De vreme ce Nabokov pare să nu fi uitat niciodată nimic, e probabil ca o remarcă insinuantă adresată lui Wilson, despre „propaganda bolșevică răsuflată de care te-ai îmbibat în tinerețe" (*The Nabokov-Wilson Letters*, ed. Simon Karlinsky, New York, Harper, 1979, p. 304; decembrie, 13, 1956) să fie o aluzie la o remarcă la fel de insinuantă a lui Wilson, făcută cu opt ani în urmă. În 1948, Wilson i-a scris lui Nabokov după cum urmează: „Nu am fost niciodată capabil să înțeleg cum reușești, pe de o parte, să studiezi fluturi din punctul de vedere al habitatului lor și, pe de altă parte, să pretinzi că e posibil să scrii despre ființe umane și să nu ieși în scamă întreaga chestiune a societății și a mediului. Am ajuns la concluzia că tu doar ai preluat, în tinerețea ta, sloganul de „artă de *fin de siècle* pentru artă" și nu ai reflectat asupra lui niciodată. În curând îți voi trimite o carte a mea [*The Triple Thinkers*], carte care te poate ajuta să-ți clarifici aceste probleme" (ibid., p. 211; noiembrie 15, 1948). După ce i-a discreditat pe Faulkner și Malraux, doi dintre preferații lui Wilson, ca fiind „scriitori populari mediocri", el spune: „«Artă pentru artă» nu înseamnă nimic dacă termenul de «artă» nu e definit. Mai întâi dă-mi definiția ta pentru artă și apoi putem discuta" (ibid., p. 214; noiembrie 21, 1948). Wilson nu a acceptat această provocare, însă Nabokov a făcut-o, în pasajul despre care discut.

este să facă lucrul la care se pricep artiștii – să observe lucrurile pe care majoritatea altor oameni nu le observă, fiind curios în privința a ceea ce alții iau drept bun, văzând irizarea momentană și nu doar structura formală subiacentă. Artistul curios, sensibil, va fi paradigma moralității, deoarece el este singurul care totdeauna observă totul.

Această viziune este, repet, un platonism inversat: Platon avea dreptate că a cunoaște binele înseamnă a-l face, dar a dat exact motivul greșit. Platon a crezut că „a cunoaște adevărul" era o chestiune de a prinde o idee generală, dar de fapt a cunoaște binele e doar să simți ceea ce contează pentru alți oameni, care este imaginea lor despre bine – să observi dacă ei îl văd ca pe ceva rotund și cremos și deplin, sau poate ca pe ceva în formă de prismă, gelatinos și scânteietor. Artistul tandru, curios, ar fi cel care, precum Shade și spre deosebire de Skimpole sau Kinbote, are timp și pentru fanteziile altora, nu doar pentru ale sale. El ar fi un poet neobsedat, dar nu mai puțin unul ale cărui poeme ar putea produce extazul[22].

Nabokov a știut însă foarte bine că extazul și tandrețea sunt nu doar separabile, dar tind să se și excludă reciproc – că majoritatea poeților neobsedați sunt, ca și Shade, de categoria a doua. Aceasta este cunoașterea „morală" pe care ne ajută s-o achiziționăm romanele sale, și față de care retorica sa estetistă e irelevantă. El știe foarte bine că urmărirea autonomiei este în dezacord cu sentimentele de solidaritate. Filosofia sa morală dintre paranteze ar avea rezonanță doar dacă ar fi adevărat că, așa cum spune Humbert, „poeții nu ucid niciodată". Însă, desigur, Humbert ucide — și, precum Kinbote, Humbert este

[22] Puneți în contrast lista de caracteristici ale artei a lui Nabokov cu ceea ce ne spune Baudelaire în norma din Cythera, anume: „ordine, frumusețe, lux voluptos și calm". Aceasta a fost, de asemeni, norma caselor de țară din copilăria lui Nabokov, insule în mijlocul a ceea ce Nabokov spune că era „ca să fiu perfect sincer, o țară mai degrabă îngrozitoare" (*SM*, pp. 85-86). Definiția lui Nabokov dă o nouă întorsătură sloganului „artă pentru artă" și relații dintre artă și moralitate. Descrierea de către Baudelaire a normei cytherane nu menționează vreo relație cu alte ființe umane, exceptând, poate, delectarea voluptoasă. Însă descrierea lui Nabokov face asta.

exact la fel de bun ca scriitor, exact la fel de mult un artist, capabil să creeze exact la fel de mult extaz irizant, ca şi Nabokov însuşi. Lui Nabokov i-ar place ca cele patru caracteristici care compun arta să fie inseparabile, însă el e nevoit să se confrunte cu faptul neplăcut că scriitorii pot obţine şi produce extazul în timp ce omit să observe suferinţa, în timp ce sunt indiferenţi faţă de oamenii ale căror vieţi le furnizează lor materialul. Lui i-ar conveni să vadă că tot răul din lume – toate aceste eşecuri în tandreţe şi bunătate – sunt produse de către nonpoeţi, prin generalizare, de către indiferenţii vulgari precum Paduk şi Gradus[23]. Dar el ştie că nu este cazul[24]. Nabokov ar dori cu disperare ca înzestrările artistice să fie suficiente pentru virtutea morală, dar el ştie că nu există nici o legătură între curiozitatea contingentă şi selectivă a artistului autonom, şi proiectul politic al tatălui său – crearea unei lumi în care tandreţea şi bunătatea reprezintă norma umană. Aşadar el creează personaje care sunt atât extatice, cât şi crude, atât capabile să observe, cât şi lipsite de inimă, poeţi care sunt curioşi doar în mod selectiv, obsesivi care sunt pe atât de sensibili, pe cât sunt

[23] Nabokov s-ar putea să-l fi inclus pe Lenin pe această listă. Dar s-ar putea să n-o fi făcut, de vreme ce trebuie să fi suspectat că el şi Lenin înşişi aveau mai mult în comun decât a avut acesta cu Paduk şi Gradus. Lenin, cred eu, pluteşte în fundalul conştiinţei lui Nabokov ca figura terifiantă a lui O'Brien – omul care va conduce lumea, pentru că îmbină cruzimea lui Paduk cu ceva neconfortabil, precum creierii lui Nabokov. Poziţia oficială a lui Nabokov este că „viaţa lui Lenin diferă, să zicem, de aceea a lui James Joyce la fel de mult pe cât diferă o mână de pietriş de un diamant albastru, deşi ambii au fost exilaţi în Elveţia şi ambii au scris un vast număr de cuvinte" (*SO*, pp. 118-119). Însă, mă îndoiesc că el a putut ajunge, într-adevăr, să creadă asta.

[24] El ştie nu doar că Humbert se înşeală când spune că „poeţii nu ucid niciodată", ci şi că e fără sens să spui, cu Kinbote, că „cel ce ucide e *totdeauna* inferiorul victimei sale" (*Pale Fire*, p. 157). Căci „inferioritatea" nu înseamnă nimic aici – e una dintre acele idei generale fabricate mecanic. Dacă am putea specifica în ce privinţă criminalii sunt totdeauna inferiori victimelor lor, în ce privinţă, de exemplu, Humbert e inferior lui Quilty, sau O'Brien lui Winston, atunci am putea să spunem ceva util. Însă tot ce putem spune este că ei sunt *moralmente* inferiori – şi, dacă asta e ceea ce vrem să spunem, ar fi mai bine să pronunţăm „Să nu ucizi", şi cu asta să încheiem. Punctul de vedere al lui Nabokov despre ideile generale e că, o dată ce detaliul concret e lăsat în urmă, brusc, totul devine confuz, iar rezultatul ar putea la fel de bine să fie lăsat nespus.

de aspri[25]. Lucrul de care se teme el cel mai mult este că nu le poți avea pe ambele – că nu există nici o sinteză între extaz și bunătate.

Cele două romane ale apogeului său explică pe îndelete această teamă[26]. Lucrul remarcabil în legătură cu ambele romane este originalitatea pură a celor două personaje centrale – Humbert

[25] Ce îi face pe Humbert și Kinbote niște oameni atât de interesanți este că, deși ei rarcori reacționează previzibil față de alți oameni, ci nu sunt neatenți la alți oameni. Nu numai că sunt curioși în mod *intens*, deși selectiv, dar propriile lor minți găsesc „un gen de model împletit în joc", un motiv în viețile altora. Întrebarea dacă acel model există într-adevăr acolo e o întrebare proastă, așa cum e și întrebarea dacă un artist „reprezintă într-adevăr" emoțiile umane. Odată ce artistul și-a încheiat opera, modelul există la fel de mult „acolo" ca și modelul pe care discursul moral convențional îl găsește într-o poveste de bucurie și suferință. Kinbote nu „inventează ceva" când citește povestea lui Zembla printre rândurile poemului lui Shade, nu mai mult decât acesta „reprezintă inexact". El reacționează la un stimul, creând prin aceasta un nou stimul.

E important să vedem că lui Kinbote *îi pasă* foarte mult de poemul lui Shade, chiar dacă din toate motivele greșite. El se gândește foarte mult la acesta, chiar dacă gândul lui se duce în total alte direcții decât cel al lui Shade. Aceasta ilustrează ideea că un comentariu pervers, egocentric – ceea ce Bloom numește o „lectură tare" – e totuși un comentariu. Exact așa cum o lectură heideggeriană a lui Kant e totuși o lectură a lui Kant, la fel reacția cuiva precum Kinbote la sinuciderea fiicei lui Shade e ceva ce trebuie să luăm în seamă. E ceva în privința căruia trebuie să fim curioși , așa cum trebuie să fim curioși în privința reacției lui John Shade, care a fost să scrie „Pale Fire", ori a lui Sybil Shade, care a fost să traducă în franceză predica lui Donne despre moarte și opera lui Marvell, „The Nymph on the Death of her Fawn". (Vezi Nabokov, *Pale Fire*, New York, Berkeley, 1968, pp. 33, 161-162.) Oamenii reacționează așa cum pot la extazul intolerabil, sau la dorul fără speranță, sau la durerea intensă și, o dată ce părăsim tărâmul acțiunii pentru cel al scrierii, nu servește nimănui să ne întrebăm dacă o reacție a fost „potrivită". Căci potrivirea e o chestiune de a ocupa un loc într-un model prestabilit și familiar. Curiozitatea, pe care Nabokov a considerat-o esențială pentru artă, constă în a nu fi niciodată mulțumit cu un astfel de model.

[26] Voi folosi o notă de subsol pentru a spune ceva despre motivul pentru care consider *Lolita* și *Pale Fire* ca fiind apogeul lui Nabokov. Propun să ne gândim la aceste două romane ca gravitând în jurul aceleiași teme ca și romanul mai timpuriu al lui Nabokov, *The Gift* – anume, în jurul alegerii dintre tandrețe și extaz, cu care se confruntă cei înzestrați cu talent artistic, necesitatea ca ei să fie curioși doar selectiv. Comparat cu aceste două romane de mai târziu, *The Gift* este, în orice caz, didactic, un set de ilustrări pentru niște idei generale. Traiectoria carierei lui Nabokov, ca și cea a lui Heidegger, a fost conturată de încercarea de a evita să fie didactic, de a evita utilizarea cuvintelor care au fost întunecate, reduse la o slabă transparență, prin utilizarea comună. Nabokov și-a criticat primul său roman, *Mary*, spunând că „personajele de emigrant pe care le-am adunat în acea vitrină [*Mary*] erau atât de transparente pentru ochiul epocii, încât poți cu ușurință să descoperi etichetele din spatele lor" (Nabokov, *King, Queen, Knave*, New York, Putnam, 1968, p. viii). Heidegger a suspectat că toată

şi Kinbote. Înainte nu se gândise nimeni cum ar fi să fii un Skimpole, care era totodată un geniu – unul care nu doar a agitat cuvântul „poezie", dar care de fapt *a ştiut* ce este poezia. Acest tip particular de monstru-geniu – monstru de indiferenţă – este contribuţia lui Nabokov la cunoaşterea de către noi a posibilităţilor umane. Eu suspectez că numai cineva care s-a temut că executa un autoportret parţial putea avea acea contribuţie particulară.[27]

---

opera sa anterioară ar putea fi, sau deja a fost făcută inutilă prin faptul că cuvintele pe care le-a inventat treceau în uzul general şi, prin aceasta, erau reduse la nivelul de „concepte", simple unelte pentru realizarea unor scopuri extrinseci lor. În mod analog, ţi-l poţi imagina pe Nabokov realizând că opera sa timpurie se află în pericolul considerabil de a fi clasificată în tipul de termeni generali pe care îi ofer eu aici. Acesta e singurul tip de termeni în care poţi face genul de lucru pe care încerc eu să-l fac şi pentru care Nabokov i-a disprețuit pe cei ce l-au făcut – „plasarea" lui în relaţie cu romancieri cum ar fi Orwell, care au înzestrări diferite şi scopuri diferite. Nabokov a împărtăşit speranţa lui Heidegger de a apărea, în cele din urmă, cu cuvinte şi cărţi care să fie atât de inclasificabile, de rămase atât de clar în afara oricărui mod cunoscut de a grupa asemănări şi deosebiri, încât să nu sufere acest gen de banalizare. Dar – aşa cum ne-a învăţat Hegel – nici o realizare umană importantă nu scapă unei astfel de banalizări, pentru că „importanţa" e determinată precis de gradul de efort cerut pentru a aduce particularul sub universal, pentru a sintetiza idiosincraziul cu socialul. Cele mai importante realizări sunt cele care fac extraordinar de dificilă o asemenea sinteză, fără să o facă imposibilă, în acelaşi timp. Heidegger a realizat echilibrul perfect între dificultatea maximă iniţială a sintezei şi transparenţa finală şi, prin aceasta, apogeul său, în perioada sa de mijloc – perioada în care a scris ceea ce a numit „istoria Fiinţei". Mai apoi, în perioada sa finală, a devenit *doar* idiosincrazic, urmărind croşeteuri private, rezonanţe private, obsesii private. Nabokov a realizat acelaşi gen de echilibru perfect în perioada sa de mijloc – perioada cu *Lolita* şi *Pale Fire*. Mai apoi, în perioada ce începe cu *Ada* şi se sfârşeşte cu *Look at the Harlequins!*, devine şi el *doar* idiosincrazic. Chiar în *Ada*, el vorbeşte cu el însuşi jumătate din timp. Aşa cum a spus Robert Alter, Ada este o „debusolantă, dar, în acelaşi timp, exasperantă aproape-capodoperă, căreia îi lipseşte selectivitatea perfectă şi controlul din *Lolita* şi *Pale Fire*" („*Ada*, or the Perils of Paradise", în Peter Quennell, ed., *Vladimir Nabokov: A Tribute*, [London, Weidenfeld, 1979], p. 104). Cele două mari romane au o distinctă idiosincrazie nabokoviană care lipseşte romanelor mai timpurii (exceptând, poate, *Invitation to a Beheading*), ca şi o perfecţiune a formei care lipseşte romanelor mai târzii.

[27] Nimfolepsia lui Humbert şi homosexualitatea lui Kinbote sunt făcute atât de plauzibile şi de interesante (atât de „încântătoare", ca să folosesc un cuvânt pe care toţi cei din *Bleak House* îl folosesc cu referire la Skimpole), încât – probabil, exact aşa cum a intenţionat Nabokov – ridică în minţile cititorilor săi întrebări privind propria viziune despre sex a lui Nabokov. Eu consider că acestea sunt doar încă unele dintre celebrele piste false ale lui Nabokov. Cu siguranţă, există ceva din Nabokov însuşi în aceşti monştri, dar nu are legătură, în particular, cu vreun gen particular de sex. Obsesiile sexuale sunt doar exemple la îndemână ale unui fenomen mai amplu.

Să ofer încă o probă pentru această interpretare a celor două romane, citând încă o remarcă din postfața la *Lolita*. Nabokov afișează „nervurile romanului . . . punctele secrete, coordonata subliminală prin intermediul căreia este plănuită cartea" (p. 315). Printre aceste puncte secrete, ne spune el, se află „bărbierul din Kasbeam (care mi-a luat o lună de muncă)"[28]. Acest bărbier apare într-o singură frază:

> „În Kasbeam, un bărbier foarte bătrân mi-a făcut o tunsoare de-a dreptul mediocră: bolborosea despre un fiu al său, jucător de baseball și, la fiecare sunet spart, îmi scuipa în ceafă și își tot ștergea ochelarii pe șervetul meu, ori își întrerupea tremurătorul lui lucru cu foarfeca pentru a da la iveală tăieturi de ziar îngălbenite, iar eu eram atât de neatent, încât

[28] Orașul Kasbeam e descris ca și când ar fi văzut de pe vârful unui deal apropiat, în termeni ce-i anticipă pe cei folosiți în momentul culminant, exact înaintea sfârșitului romanului, când Humbert privește în jos, de pe un alt deal, către un alt oraș „ca de jucărie", cel din care se ridică „melodia copiilor la joacă". Atunci Humbert realizează că „lucrul disperat de dureros era nu absența Lolitei de lângă mine, ci absența vocii ei din acea armonie" (p. 306). Acesta e momentul ce produce ceea ce Humbert a numit mai devreme „incredibila, insuportabila și, bănuiesc, eterna oroare că știu *acum*" (p. 167). Humbert, scriind'u-și povestea în timp ce e pe moarte, din pricina unei boli de inimă, descrie acea oroare când scrie: „Din păcate, am fost incapabil să transcend simplul fapt uman că, orice consolare spirituală aș putea găsi, orice eternități litofanice mi-ar fi rezervate, nimic nu ar putea-o face pe Lolita mea să uite lascivitatea murdară cu care am rănit-o. Cu excepția cazului în care mi se poate dovedi — mie, așa cum sunt acum, astăzi, cu inima, și cu barba, și cu putrefacția mea – că, la scară infinită, nu contează amănuntul că o copilă nord-americană numită Dolores Haze a fost privată de copilăria ei de către un maniac, cu excepția cazului în care se poate dovedi acest lucru (și dacă se poate, atunci viața e o glumă), eu nu văd nimic pentru tratarea mizeriei mele, decât melancolia și paliativul foarte local al artei articulate. Ca să citez un vechi poet:

> Sensul moral din muritori e datoria / ce o avem de plătit sensului muritor al frumuseții. (în engl., în text: The moral sense in mortals is the duty / We have to pay on mortal sense of beauty – n.trad.)" (p. 281).

Vechiul poet este Nabokov însuși. Eu sugerez că el a sperat ca poeții să aibă de plătit această datorie, însă nu a fost sigur și, astfel, nu a fost sigur că viața nu e o glumă.

Eu nu sunt sigur dacă „mi-a luat o lună de muncă" înseamnă că Nabokov a rescris fraza despre bărbier timp de o lună, sau că asocierile lui cu ideea de a nu observa moartea copilului altuia nu l-au lăsat să scrie timp de o lună, sau că vreo întâlnire actuală cu suferința altuia (poate a unui bărbier actual) l-a împiedicat să scrie o lună. E tipic pentru Nabokov să-și lase cititorii să ghicească.

> am fost şocat să realizez, în timp ce el arăta spre o fotografie înrămată, aflată printre antice loţiuni cenuşii, că jucătorul tânăr şi cu mustaţă murise cu treizeci de ani în urmă". (p. 211).

Această frază simbolizează lipsa de curiozitate a lui Humbert – neatenţia sa faţă de ceea ce este irelevant pentru propria obsesie – şi consecventa sa incapacitate de a atinge o stare de a fi în care „arta", aşa cum a definit-o Nabokov, este norma. Acest eşec dublează un eşec descris mai înainte în carte, unul ce apare atunci când Humbert transcrie din memorie scrisoarea în care Charlotte îl cere în căsătorie, şi adaugă că a lăsat deoparte cel puţin jumătate din scrisoare, inclusiv „un pasaj liric pe care l-am sărit, mai mult sau mai puţin, la vremea respectivă, despre fratele Lolitei care a murit la doi ani, când ea avea patru ani, şi despre cât de mult l-aş fi plăcut eu pe el." (p. 68)

Acesta este unul din cele doar două pasaje ale cărţii în care se face referire la fratele mort al Lolitei. Celălalt e unul în care Humbert se plânge că vorbeşte rar despre fiica ei – singurul subiect de interes pentru el — şi în special că se referă mai des la băiatul mort, decât la fata care trăieşte. (p. 80) Humbert se lamentează că Lolita însăşi nu s-a referit niciodată la existenţa ei prehumbertiană, în prezenţa lui. A auzit-o odată, însă, vorbindu-i unei prietene, iar ceea ce a spus a fost: „Ştii, ce e mai înspăimântător în faptul de a muri este că eşti complet de unul singur." Aceasta l-a făcut pe Humbert să reflecteze că „Pur şi simplu eu nu ştiu nimic despre mintea dragei mele" şi că „foarte posibil, în spatele îngrozitoarelor clişee juvenile, era în ea o grădină, şi un crepuscul, şi o poartă de palat – regiuni neclare şi încântătoare care se întâmplă să-mi fie interzise, în mod lucid şi absolut, mie, cel în zdrenţe murdare şi convulsii mizerabile".

Continuând această meditaţie despre posibilităţile ce nu i se iviseră până atunci, Humbert îşi aminteşte o ocazie în care Lolita se poate să fi realizat că încă una dintre prietenele ei

avea „așa un tată minunat, gras și roz, și un frate mic și durduliu, și o surioară bebeluș nou-nouță, și un cămin, și doi câini zâmbitori", iar Lolita nu avea nimic. E lăsat la latitudinea cititorului să facă legătura – să alăture remarca Lolitei despre moarte cu faptul că ea a avut cândva un frate mic și bucălat, care a murit. Aceasta și faptul următor, că Humbert însuși nu face legătura, reprezintă exact ceea ce așteaptă Nabokov de la cititorii săi ideali – oamenii pe care el îi numește „o mulțime de mici Nabokovi" – să observe. Însă, conștient în mod amar și disprețuitor că majoritatea cititorilor vor omite, el ne povestește în prefață ce am pierdut.

Gândiți-vă la impactul de a fi spus aceasta asupra cititorului care, abia atunci, își amintește că moartea unui copil este exemplul standard al lui Nabokov pentru durerea ultimă – ocazia pentru poemul lui John Shade, „Pale Fire", ca și evenimentul central din *Bend Sinister*. Acest cititor își dă seama că el însuși a fost la fel de neatent la acea frază construită într-o lună de zile, și la acel fiu mustăcios mort, pe cât a suspectat Nabokov că a fost. Brusc, cititorul se descoperă pe sine ca fiind, dacă nu ipocrit, cel puțin indiferent până la cruzime, își recunoaște *seamănul**, fratele său, în Humbert și Kinbote. Brusc, *Lolita* „implică o morală"[29]. Morala nu e, însă, să nu te atingi de fetițe, ci să observi ce faci și, în special, să observi ce spun oamenii. Căci s-ar putea dovedi, foarte adesea se dovedește că oamenii încearcă să-ți spună că ei suferă. Pur și simplu, câtă vreme ești preocupat cu construirea genului tău privat de fericire sexuală, precum Humbert, sau cu fericirea ta estetică privată, precum cititorul *Lolitei* care a ratat fraza despre bărbier la prima lectură, oamenii sunt pasibili de a suferi în continuare.

* În text, în fr.: *semblable* – n.trad.

[29] Chiar înainte de a da definițiile sale pentru „fericire estetică" și „artă" în postfață, Nabokov spune: „Nu sunt nici un cititor, nici un scriitor de ficțiune didactică și, în ciuda ascrțiunii lui John Ray, *Lolita* nu implică nici o morală" (p. 313).

Întorcându-ne de la *Lolita* la *Pale Fire,* îl putem vedea pe Shade că dăruieşte toată tandreţea, bunătatea şi curiozitatea pomenite de Nabokov, dar Kinbote dăruieşte tot extazul. Poemul lui Shade despre moartea fiicei sale nu e chiar aşa de bun ca poem, pe cât e Pale Fire de bun ca roman. Aceasta pentru că restul romanului, comentariul lui Kinbote, ne oferă ceva ce Shade nu ar fi putut oferi – el înconjoară suferinţa obişnuită a unui muritor mai în vârstă cu priviri către Zembla, priviri către ceea ce Humbert Humbert a numit „un paradis ale cărui ceruri erau de culoarea flăcărilor iadului"[30]. Kinbote este o minune de auto-implicare, un om care ştie să fie (în afară de visurile lui) cumplit de nesimţitor, dar care e mult mai imaginativ decât Shade. Psihoticii *sunt*, la urma urmei, mult mai imaginativi decât noi, ceilalţi. Prin Humbert şi Kinbote, Nabokov a reuşit să creeze doi sociopaţi care, spre deosebire de majoritatea psihoticilor din viaţa reală, reuşesc să-şi scrie propriile studii de caz şi s-o facă ştiind exact cum vor suna unor urechi normale aceste studii de caz.

Kinbote e într-adevăr foarte curios în privinţa oricărui lucru ce-i afectează din plin propriile dorinţe pentru băieţi, ori pentru glorie. El e plictisit şi deranjat de orice altceva. El este înfuriat că Shade a îndrăznit să scrie mai degrabă despre moartea propriei fiice şi despre bucuria propriului mariaj, decât despre „gloria lui Zembla", despre supuşii lui veseli şi despre nenorocita sa soţie. Şi totuşi, poemul lui Shade fără comentariul lui Kinbote ar fi doar visător. Tocmai contrapunctul dintre poem şi comentariu face ca poemul însuşi să fie memorabil.

[30] Într-un anume mod oribil, Kinbote are absolută dreptate când îşi încheie prefaţa la „Pale Fire" spunând: „Fără notele mele, textul lui Shade pur şi simplu nu are deloc realitate umană, de vreme ce realitatea umană a unui poem ca al lui (fiind prea timid şi reticent pentru o operă autobiografică) . . . trebuie să depindă integral de realitatea autorului său şi a celor înconjurătoare, a celor de care e ataşat şi aşa mai departe, o realitate pe care doar notele mele o pot furniza. Probabil că la această declaraţie nu ar fi subscris dragul meu poet, dar, la bine şi la rău, comentatorul e cel ce are ultimul cuvânt." Lui Nabokov îi place să pună adevărul în gurile celor ce nu realizează ce spun; prefaţa la *Lolita* (de „John Ray, Jr., Ph. D.") e încă un exemplu pentru aceasta.

Tandrețea și bunătatea lui Shade sunt făcute vizibile prin urmărirea de către Kinbote, fără remușcări, a genului de extaz ce exclude, în mod necesar, atenția față de alți oameni. E mai probabil să observăm bucuriile sau suferințele unei persoane, dacă atenția ne e direcționată asupra lor prin surprinzătoarea indiferență a altei persoane. Exact așa cum sărăcia țărănimii e făcută vizibilă prin opulența izbitoare a nobililor, sau cum cocioabele negrilor contrastează cu piscinele albilor, tot așa moartea fiicei lui Shade e făcută mai pregnantă prin desconsiderarea ei de către Kinbote, decât prin propria rememorare a lui Shade. Punctul de vedere al lui Hegel suna: Teza va scăpa observației noastre după ce a trecut o bucată de timp, dacă nu captează reflexia, pâlpâirea unei antiteze nou-nouțe, strălucitoare.

Pentru a formula ideea în unii dintre termenii de laudă favoriți ai lui Nabokov, prin faptul de a fi mai crud Kinbote este mai rece și mai uscat – și, prin acesta, un scriitor mai bun – decât Shade. Poezia lui Shade, după propria sa mărturisire, e scrisă deasupra punctului de îngheț. În poemul său, el remarcă faptul că propria-i reputație printre criticii literari este totdeauna aceea de „un pas noroios" înaintea lui Robert Frost. Kinbote, spre exemplu, lustruiește un vers cu respectul cuvenit intereselor autorului său și vorbește în numele lui Nabokov când spune: „În graficele de temperatură ale poeziei, înalt înseamnă jos, iar jos – înalt, astfel că gradul la care apare cristalizarea perfectă este deasupra acelei facilități călduțe" (*Pale Fire*, p. 136)[31].

Kinbote înțelege la ce ajunge Shade aici pentru că, așa cum se potrivesc două aspecte ale unui singur creator, Shade și Kin-

[31] Nu sunt sigur dacă Kinbote vorbește pentru Nabokov când continuă să laude „Stopping by Woods on a Snowy Evening", a lui Frost, și spune: „Cu toate înzestrările sale excelente, John Shade nu ar putea niciodată să facă fulgii *săi* de zăpadă să se așeze în felul acela." Însă, în ciuda termenilor suspecți pe care Nabokov îi alege lui Kinbote, spre a-i folosi pentru a-l lăuda pe Frost („un poem pe care fiecare băiat american îl cunoaște pe dinafară"), eu bănuiesc că Nabokov a știut foarte bine că el însuși nu ar putea scrie poezie la fel de bine cum a putut Frost și, ca atare, că nici Shade nu ar putea.

bote au multe în comun. Shade realizează asta. Aşa crud, cum poate fi, Kinbote nu e suficient de vulgar pentru a fi brutal din punct de vedere fizic, iar pentru Shade asta contează foarte mult (p. 145). Cunoaşterea de către Shade a faptului că „fără... Mândrie, Voluptate şi Lene s-ar putea ca poezia să nu se nască niciodată" (p. 150) îi permite să fie indulgent în privinţa iluziilor lui Kinbote, aşa cum nu ar fi indulgent cu oricine a produs o lezare fizică. El îl tratează pe Kinbote ca pe un coleg artist în care, ca şi în cazurile lui Swift şi Baudelaire, mintea s-a îmbolnăvit înainte ca trupul să se prăbuşească (p. 111). Cei doi împărtăşesc aceeaşi viziune despre tirani şi nebuni — despre oameni ca domnul Pierre, Gradus şi Paduk, a căror brutalitate ei consideră că vine din vulgaritatea lor subiacentă. Această vulgaritate constă în a fi obsedat mai degrabă de idei generale, decât de fluturi, cuvinte sau oameni particulari.

Însă, deşi Kinbote este, în general, conştient de pericolul ideilor generale, el însuşi are câteva foarte rele, în timp ce Shade reuşeşte să le renege pe toate[32]. Una dintre ideile cele

Oricum ar fi, Nabokov a ţinut mult la metafora cristalizării. Cristalul e o stare de a fi diferită de fluiditate, una în care transparenţa dispare şi e uneori înlocuită de iridescenţă. Dar cristalele trebuie să fie artificiale şi la fel de irepetabile pe cât se presupune ,convenţional, că trebuie să fie fulgii de zăpadă. Incapacitatea lui Gradus de a prinde altceva decât idei generale e dublată de incapacitatea lui de a-i place vreo altă piesă de sticlă în afara celor omogene şi transparente – cum ar fi „micul hipopotam făcut din sticlă violetă" (*Pale Fire*, p. 169) şi „mica girafă de cristal" (p. 132) pe care le preţuieşte în cursul călătoriilor lui. Kinbote descrie drăguţ forma pe care o ia marxismul când devine o religie de stat, atunci când spune: „în Rusia modernă, ideile sunt blocuri tăiate mecanic, apărând în culori solide; nuanţa este ilegală, intervalul e zidit, curba este grosier măsurată." Pare sigură asumpţia că ceea ce a admirat Gradus la hipopotam şi girafă era simularea vieţii reale – adică aproximarea lor la reprezentarea transparentă convenţională a acestor animale.

[32] Această renegare apare în pasajul din „Pale Fire" în care Shade abandonează preocuparea pentru nemurirea sufletului şi, în particular, pentru sufletul fiicei sale moarte, ca fiind un „nonsens firav". Descoperind că dovada pentru nemurire pe care credea că a găsit-o era bazată pe o greşeală de tipar, el scrie (II. 806-815):

> „Dar dintr-o dată mi-am dat seama că *acesta* / Era sensul real, tema contrapunctuală; / Doar acesta; nu text, ci textură; nu visul, / Ci o coincidenţă inversată. / Nu nonsens firav, ci o reţea de sens. / Da! E suficient ca eu să pot găsi în viaţă vreun gen de link-and-bobolink, vreun gen / De model corelat în joc...."

mai rele ale lui Kinbote este estetismul, credința că există ceva numit „tehnică literară" sau „înzestrare poetică": o abilitate practică ce plutește liberă de contingențele vieții unui poet individual. Din acest motiv, el crede că tot ce trebuie să facă pentru a câștiga nemurirea este să găsească un poet bun, să-i povestească poetului totul despre sine, iar apoi să aștepte să fie glorificat în versuri nepieritoare. El se așteaptă ca Shade să facă să „fuzioneze gloria lui Zembla cu gloria versurilor sale" (p. 144), deoarece, așa cum Shade îi spune lui, el crede că „poți struni cuvintele ca pe niște purici dresați și-i poți face să dirijeze alți purici" (p. 144). Această idee, potrivit căreia limbajul poate fi cumva separat de autori, că tehnica literară e ca o putere dumnezeiască ce operează independent de contingențele muritorilor și, în particular, că limbajul poate fi separat de noțiunea contingentă a autorului despre ce este bunătatea, este rădăcina „estetismului" în sensul rău al termenului, sensul în care esteticul e o chestiune mai degrabă de formă și limbaj decât de conținut și viață. În acest sens al termenului, Nabokov romancierul nu a fost deloc interesat să fie un estet, chiar dacă Nabokov teoreticianul nu s-ar putea gândi la o estimare mai bună a propriei practici.

Adesea Nabokov a fost citit ca un estet în acest sens și, în special, ca cineva a cărui muncă izvorăște din, și ilustrează, viziunea barthiană ciudată conform căreia limbajul funcționează

Shade decide că recunoașterea de către artist a contingenței, a absenței (sau, ceea ce înseamnă același lucru, pura insondabilitate a oricărei puteri ordonatoare) e preferabilă pretenției religiei sau a filosofiei morale de a fi descoperit adevăratul nume și adevărata natură ale unei astfel de puteri. Prin contrast, un gust pentru idile generale (pe care Kinbote e incapabil de a realiza că le împărtășește cu Gradus) iese la iveală când Kinbote îi cere lui Shade o „parolă" și i se oferă „milă". Când Shade refuză să furnizeze o întărire teologică pentru această parolă, Kinbote spune: „Acum te-am prins, John: odată ce negăm o Inteligență Superioară care ne planifică și administrează viețile individuale de după moarte, suntem obligați să acceptăm noțiunea nespus de înspăimântătoare de întâmplare ajungând în eternitate" (p. 151). Aceasta este exact noțiunea pe care Shade a acceptat-o *efectiv* în rândurile pe care tocmai le-am citat, o noțiune ale cărei efecte pot doar să fie îndulcite prin ceea ce Humbert numește „paliativul foarte local al artei articulate".

doar prin el însuşi[33]. Nabokov, cel ce teoretizează şi generalizează, încurajează o astfel de lectură, dar acea lectură ignoră ideea pe care eu o consider ilustrată de către cea mai bună practică a lui Nabokov: este util din punct de vedere estetic doar ceea ce este relevant pentru sensul nostru despre ce ar trebui să facem cu noi înşine, ori pentru alţii.

Poţi afirma această idee fiind de acord cu Barthes şi cu colegii săi textualişti că rostul romanelor, sau pieselor de teatru, sau poemelor nu este să reprezinte emoţiile umane ori situaţiile, în mod „corect". Arta literară, utilizarea nestandardizată, nepredictibilă a cuvintelor nu poate, într-adevăr, să fie măsurată în termenii acurateţei reprezentării. Căci o asemenea acurateţe e o chestiune de conformitate la convenţie, iar rostul de a scrie bine este tocmai de a sparge crusta convenţiei. Însă faptul că meritul literar nu e o chestiune de a întări un vocabular final larg folosit, nu e o chestiune de succes în a ne povesti ceea ce noi am ştiut totdeauna dar nu am putut exprima satisfăcător, nu ar trebui să umbrească faptul că limbajul literar este şi va fi totdeauna parazitar pe limbajul obişnuit şi, în special, pe limbajul moral obişnuit. Mai mult, interesul literar va fi totdeauna parazitar pe interesul moral. În particular, nu poţi crea un personaj memorabil fără ca prin aceasta să dai o sugestie despre cum ar trebui să se poarte cititorul tău[34].

[33] David Rampton şi Ellen Pifer şi-au început amândoi cărţile lor revizioniste excelente despre Nabokov citând şi deplorând o mulţime de asemenea lecturi, şi înfăţişând latura „morală" a lui Nabokov. Am învăţat mult din ambele cărţi, şi mai ales din discuţia lui Rampton despre *The Gift*. Vezi Rampton, *Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, şi Pifer, *Nabokov and the Novel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

[34] Ceea ce îi face pe Humbert şi Kinbote mult mai puţin iluzorii şi mult mai memorabili decât Cincinnatus sau Van Veen este pura credibilitate şi familiaritate a situaţiilor în care sunt implicaţi, interacţiunea lor mai degrabă cu oameni sănătoşi (ca Lolita şi Shade), decât doar cu propriile lor fantezii, ori cu alţi fantaşti (ca domnul Pierre sau Ada). Cincinnatus este la fel de compătimitor ca şi Shade, iar Van la fel de dezgustător ca Humbert, însă în moduri mai puţin concrete — şi ca atare mai puţin utile moralmente. Căci concreteţea unui personaj într-un roman e o chestiune de a fi încrustat în situaţii pentru care cititorul poate imagina situaţii analoge, din propria viaţă.

Pot rezuma lectura pe care eu o aplic lui Nabokov spunând că el a încercat să se apere de acuzația de infidelitate față de proiectul tatălui său manevrând câteva idei despre funcția „scriitorului", idei ce conectează această funcție atât cu propriile înzestrări speciale, cât și cu propria teamă de moarte. Aceasta l-a făcut să creeze o mitologie privată despre o elită specială – artiștii ce se pricepeau la imagistică, ce nu au ucis niciodată, ale căror vieți au fost o sinteză de tandrețe și extaz, care au fost candidați la nemurirea literală, ca și la cea literară, și care, spre deosebire de tatăl său, nu au investit cu nici o încredere ideile generale, despre măsurile generale, pentru bunăstarea generală. Aceasta a fost mitologia în care el a încercat, fără efect, să-l îmbrace pe Dickens, și pe care el s-a bazat oricând a fost întrebat sau s-a întrebat singur ce a făcut pentru ușurarea suferinței umane. Nabokov știa însă foarte bine și faptul că înzestrările lui și înzestrările artistice, în general, nici nu au avut vreo legătură specială cu mila și bunătatea, nici nu au fost capabile să „creeze lumi"[35]. El a știut la fel de bine ca și John Shade că tot ce poți face cu asemenea înzestrări e să-ți ordonezi relațiile cu această lume – lumea în care copii urâți și neînzestrați, precum fiica lui Shade și băiatul Jo, sunt umiliți și mor. Cele mai bune romane ale lui Nabokov sunt cele ce expun capacitatea lui de a crede propriile idei generale.

[35] Nabokov folosește această noțiune, a creației-lumii, mereu și mereu. Vezi David Bromwich, „Why Writers Do Not Create Their Own Worlds", în *Romantic Argument*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, sub tipar, pentru o explicație originilor acestei metafore, una care se întoarce la Kant și care parazitează pe distincția kantiană dezastruoasă dintre formă și conținut.

8

Ultimul intelectual din Europa: Orwell despre cruzime

Ultimele două romane ale lui Orwell sunt bune exemple pentru ceea ce a considerat Nabokov „gunoi local", căci importanța lor e rezultatul faptului de a fi făcut o mare diferență practică. Noi nu am citi și admira acum eseurile lui Orwell, studiindu-i biografia, sau încercând să-i integrăm vocabularul deliberării morale în propriul nostru vocabular, dacă el nu ar fi scris *Animal Farm (Ferma animalelor)* și *1984*. *Lolita* și *Pale Fire* vor supraviețui câtă vreme vor exista cititori înzestrați, obsesivi, care să se identifice cu Humbert și Kinbote. Însă chiar și Irving Howe, care a scris unul din cele mai timpurii și mai bune comentarii la *1984*, admite că Orwell e unul dintre acei scriitori care „trăiesc cel mai semnificativ pentru propria lor epocă"[1].

Cele mai bune romane ale lui Orwell vor fi citite pe scară largă doar atâta vreme cât noi descriem politica secolului al douăzecilea așa cum a făcut-o Orwell. Cât va dura asta va depinde de contingențele viitorului nostru politic: de genul de

[1] Howe continuă: „Asemenea scriitori e posibil să nu supraviețuiască timpului lor, căci ceea ce îi face atât de valoroși și atât de agreabili pentru contemporanii lor – acel amestec de circumscriere locală disperată și tandrețe disperată – nu pare a fi o calitate care să conducă la cea mai mare artă. Nu ar trebui însă să conteze pentru noi această posibilitate ca, în viitor, Silone sau Orwell să nu pară atât de importanți cum par pentru mulți oameni din timpul nostru. Noi știm ce fac ei pentru noi, după cum știm că alți scriitori, incluzându-i pe cei care sunt de departe mai mari, nu pot face același lucru." („1984: History as Nightmare", în *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Samuel Hynes, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1971, p. 53).

oameni care vor revedea trecutul nostru, de modul în care evenimentele din secolul următor le vor reflecta pe ale noastre, de modul în care oamenii vor decide să descrie revoluția bolșevică, războiul rece, scurta hegemonie americană și rolul țărilor precum Brazilia și China. Orwell s-a gândit la secolul nostru ca la perioada în care „egalitatea umană a devenit posibilă din punct de vedere tehnic" și în care, simultan,

> „...practicile ce au fost abandonate de mult, în unele cazuri de sute de ani – închisoarea fără proces, folosirea prizonierilor de război ca sclavi, execuții publice, tortura cu scopul de a smulge mărturisirile, practica luării de ostatici și a deportării unor populații întregi – nu doar că au devenit din nou comune, dar au fost tolerate și chiar apărate de către oameni care s-au considerat luminați și progresiști."[2]

Cândva, această descriere a secolului nostru poate ajunge să pară îngustă, ori mioapă. Dacă se va întâmpla așa, Orwell va fi văzut ca și cum ar fi atacat un rău pe care nu l-a înțeles pe deplin. Urmașii noștri îl vor citi așa cum noi îl citim pe Swift – cu admirație pentru un om care a servit libertatea umană, dar cu puțină înclinație de a adopta clasificarea lui pentru tendințele politice sau vocabularul lui de deliberare morală și politică. Unii critici actuali, de stânga, ai lui Orwell (de exemplu Christopher Norris) cred că noi *deja* avem un mod de a-l vedea pe Orwell atât de îngust și miop. Ei cred că faptele asupra cărora ne-a atras el atenția deja pot fi puse într-un context în care par complet diferite. Spre deosebire de Norris, eu nu cred că avem un context alternativ mai bun. În cei patruzeci de ani

[2] *The Penguin Complete Novels of George Orwell*, Harmondsworth, Penguin, 1983, p. 861. Mă voi referi la *1984* în această ediție prin numărul paginii între paranteze. Observați că aceste practici erau destul de comune în afara Europei – în Africa și Asia, de pildă – în timpul secolului al nouăsprezecelea. Însă Orwell vorbește despre Europa. Așa cum sunt și cu în această carte, Orwell este provincial în mod conștient, scriind despre genurile particulare de oameni pe care îi cunoaște și despre situația lor morală. Titlul provizoriu al romanului *1984* era *The Last Man in Europe* (*Ultimul om din Europa*).

de când a scris Orwell, din câte văd, nimeni nu a apărut cu o modalitate mai bună de a ordona alternativele politice cu care ne confruntăm. Având în vedere avertismentele lui privind conservatorii lacomi și proști, împreună cu avertismentele privind oligarhii comuniști, descrierea lui pentru situația noastră politică – pentru pericolele și opțiunile la îndemână – rămâne utilă în măsura în care e singura pe care o avem.

Nabokov a considerat că vizarea acestui tip de utilitate inevitabil temporară a trădat lipsa ori irosirea înzestrărilor care erau esențiale pentru o figură numită „scriitorul". De asemenea, Orwell a avut și el opinii despre această mitică figură, în mare măsură opuse celor ale lui Nabokov. Am cerut în capitolul 7 să lăsăm deoparte ambele viziuni. Scriitori diferiți vor să facă lucruri diferite. Proust a vrut autonomie și frumusețe; Nietzsche și Heidegger au vrut autonomie și sublim; Nabokov a vrut frumusețe și autoconservare; Orwell a vrut să fie de folos oamenilor care sufereau. Toți au reușit. Fiecare dintre ei a avut succes, în mod strălucit și *egal*.

Orwell a avut succes pentru că a scris exact cartea potrivită, exact la momentul potrivit. Descrierea de către el a unei contingențe istorice particulare s-a dovedit a fi tocmai ceea ce se cerea spre a face o diferență pentru viitorul politicilor liberale. El a distrus puterea a ceea ce Nabokov numea, cu delectare, „propaganda bolșevică" asupra minților intelectualilor liberali din Anglia și America. Prin aceasta, el ne-a plasat cu douăzeci de ani înaintea mulțimilor franceze opuse nouă. A trebuit ca ei să aștepte *The Gulag Archipelago* (*Arhipelagul Gulag*) înainte de a înceta să se gândească că speranța liberală cerea convingerea că lucrurile din spatele Cortinei de Fier ar trebui, în mod necesar, să se îmbunătățească, și de a înceta să se gândească că solidaritatea împotriva capitaliștilor cerea să se ignore ceea ce făceau oligarhii comuniști. În timp ce Nabokov și-a sensibilizat cititorii în privința posibilității permanente a cruzimilor restrânse, produse prin urmărirea privată a fericirii, Orwell și-a sensibilizat cititorii în privința unui set de scuze

pentru cruzime ce au fost puse în circulație de un grup particular – utilizarea retoricii „egalității umane" de către intelectualii ce s-au aliat cu o bandă criminală, spectaculos de populară.

Ocupația de a ne sensibiliza în privința acestor scuze, de a redescrie situația politică de după al doilea război mondial, prin redescrierea Uniunii Sovietice, a fost marea contribuție practică a lui Orwell. Ceea ce numește Howe combinația dintre „circumscrierea locală disperată și tandrețea disperată", din *Ferma animalelor* și din primele două treimi din *1984* a fost suficient pentru a realiza acest scop practic și limitat. În ultima treime din *1984* însă avem ceva diferit – ceva ce nu e local și e mai degrabă prospectiv, decât descriptiv. După ce Winston și Julia se duc în apartamentul lui O'Brien, *1984* devine o carte despre O'Brien, nu despre statele totalitare ale secolului al douăzecilea. Această parte a cărții se centrează pe citatele din *The Theory and Practise of Oligarchical Collectivism* (la care O'Brien e coautor) și asupra explicațiilor lui O'Brien despre motivele pentru care Winston trebuie mai degrabă torturat, decât împușcat pur și simplu („Obiectul torturii este tortura"). este o viziune a ceea ce Howe numește „post-totalitarism"[3]. Nu mai este un avertisment pentru ceea ce se întâmplă curent în lume, ci crearea unui personaj care ilustrează ceea ce s-ar putea întâmpla într-o zi. Orwell nu a fost prima persoană care să sugereze că micile bande de criminali ar putea să capete controlul asupra statelor moderne și, grație tehnologiei moderne, să rămână la control pentru totdeauna. Dar el a fost primul care s-a întrebat cum trebuie ca intelectualii din asemenea state să se conceapă pe ei înșiși, o dată ce a devenit clar că idealurile liberale nu au nici o legătură cu un viitor uman posibil. O'Brien este răspunsul lui la această întrebare.

[3] Howe spune: „Este extrem de important să notăm că lumea lui 1984 *nu* e totalitarismul așa cum îl știm noi, ci totalitarismul de după triumful său mondial. Strict vorbind, societatea din Oceania ar putea fi numită post-totalitară" (p. 53).

Vreau să discut separat despre cele două lucruri pe care le-a realizat Orwell în ultimele două romane ale sale – redescrierea Rusiei Sovietice și inventarea lui O'Brien. Voi începe cu primul, întorcându-mă la O'Brien mai târziu. Admiratorii lui Orwell sugerează adesea că el a realizat redescrierea reamintindu-ne nouă de niște adevăruri clare – adevăruri morale a căror evidență e de tipul lui „doi plus doi fac patru". Adesea, însă, ei sunt neliniștiți de a doua realizare a lui și tind, cum spune Howe, să nu ia seama la „disperarea apocaliptică" din *1984* și, în schimb, să „celebreze umanismul [lui Orwell] și «bunătatea» sa"[4]. Aceasta se potrivește cu o tendință de a sugera că Orwell nu a fost un scriitor realizat în particular, dar că el a creat în privința bunătății ceea ce i-a lipsit în privința capacității artistice. Aici, de pildă, Lionel Trilling spune: „Înzestrările native ale lui Orwell nu sunt, probabil, de un gen transcendent; ele își au rădăcinile într-o calitate a minții ce trebuie să fie la fel de frecventă, pe cât e de modestă. Această calitate poate fi descrisă ca un gen de centralitate morală, o nemijlocire a relației cu faptul moral — și politic."[5]

Modul de a vorbi al lui Trilling este reverberat de către Orwell însuși. Într-un pasaj mult mai citat, de la sfârșitul lui „Why I Write", Orwell spune: „Nu poți scrie nimic lizibil dacă nu te străduiești constant să-ți îndepărtezi propria personalitate. Proza bună e ca un ochi de geam"[6]. Mai devreme, în același eseu, el enumeră unul din cele patru motive posibile de a scrie cărți – „impulsul istoric", definit ca o „dorință de a vedea

[4] În mod deschis în Anglia, mai precaut în America — s-a născut o dorință printre intelectuali de a diminua realizarea lui Orwell, adesea sub masca celebrării umanismului și «bunătății» sale. Ei se simt stânjeniți în fața disperării apocaliptice a cărții, ei încep să se întrebe dacă nu se poate ca ea să fie pur și simplu puțin exagerată și lipsită de umor, ei chiar suspectează că e atinsă de isteria de pe patul de moarte. Nu se poate nega însă că toți ne-am simți mai confortabil dacă acea carte ar putea fi aruncată" (p. 42).

[5] Trilling, „Orwell on the Future", în *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Hynes, p. 24.

[6] *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, I, 7. De acum înainte, citată între paranteze, ca *CEJL*.

lucrurile aşa cum sunt, de a afla faptele adevărate şi de a le depozita pentru uzul posterităţii" (*CEJL*, I, 4). Aceste pasaje şi altele ca ele din eseurile lui Orwell sunt adesea citite împreună cu următorul pasaj din *1984*:

> „Partidul ţi-a spus să respingi evidenţa oferită de ochii şi urechile tale. A fost ordinul lor final, cel mai important. Inima lui [Winston] s-a prăbuşit când el s-a gândit la puterea enormă organizată împotriva lui, la uşurinţa cu care orice intelectual din Partid l-ar înfrânge într-o dezbatere . . . Şi totuşi, el a avut raţiunea de partea lui! . . . Evidentul, ridicolul, adevăratul ar fi trebuit să fie apărate. Truismele sunt adevărate, reţineţi asta! Lumea solidă există, legile ei nu se schimbă. Pietrele sunt tari, apa este udă, obiectele nesusţinute cad către centrul pământului. Cu sentimentul că îi vorbea lui O'Brien şi că, de asemeni, el instituia o axiomă importantă, [Winston] a scris: «Libertatea este libertatea de a spune că doi plus doi fac patru. Dacă acest lucru e recunoscut, toate celelalte decurg de aici»." (p. 790).

Sublinierea acestor pasaje (şi a altora ca ele)[7] a condus pe mulţi comentatori la concluzia că Orwell ne învaţă să-i înfruntăm pe toţi acei intelectuali parşivi care încearcă să ne spună că adevărul nu e „în afară", că ceea ce contează ca un adevăr posibil e o funcţie a vocabularului pe care-l foloseşti, iar ceea ce contează ca un adevăr e o funcţie a restului opiniilor tale. Pe scurt, Orwell a fost citit ca un filosof realist, un apărător al simţului comun faţă de disprepuitorii lui culturalizaţi, ironişti[8].

Conform acestei citiri, opoziţia crucială din gândirea lui Orwell este aceea metafizică standard dintre aparenţa inventată

[7] Vezi, de exemplu, *CEJL, III*, 119.

[8] Samuel Hynes, de pildă, rezumă morala lui *1984* spunând: „Opiniile lui Winston Smith sunt simple aşa cum doi plus doi fac patru: trecutul e fixat, dragostea e privată, iar adevărul e dincolo de schimbare. Toate au în comun aceasta: ele stabilesc limite puterii omului; ele depun mărturie pentru faptul că unele lucruri nu pot fi schimbate. Problema e dincolo de politică – este o problemă a umanităţii esenţiale" (Hynes, „Introduction" la *Twentieth Century Interpretation of 1984*, ed. Hynes, p. 19).

și realitatea goală. Cea de-a doua este întunecată de către proza proastă, netransparentă și de către teoria proastă, nenecesar sofisticată. O dată ce mizeria este îndepărtată de pe geam, va fi clar adevărul despre orice situație morală sau politică. Doar cei ce au permis propriei personalități (și, în particular, resentimentului lor, sadismului și foamei de putere) să le întunece vederea, vor eșua în a prinde faptele morale clare. Un asemenea fapt moral clar este că e mai bine să fii bun decât să torturezi. Doar asemenea oameni vor încerca să eludeze faptele clare epistemologice și metafizice, prin manevre filosofice parșive (de exemplu o teorie a adevărului coerență și o filosofie a limbajului holistă – aparatele pe care le-am pomenit în capitolul 1). Printre astfel de fapte se află acela că adevărul este „independent" de minți și limbajele umane și că gravitația nu e „relativă la vreo gândire sau modă umană".

Din motive deja date, eu nu cred că există fapte morale clare în afară, în lume, și nici adevăruri independente de limbaj, nici vreun teren neutru pe care să stăm și să argumentăm că, fie tortura, fie blândețea sunt preferabile una alteia. Așadar eu vreau să ofer o lectură diferită a lui Orwell. Aceasta nu e o chestiune de a vrea să-l am de partea mea într-un argument filosofic. El nu a avut mai mult gust pentru asemenea argumente, sau aptitudini pentru a le construi, decât a avut Nabokov.[9] Mai degrabă e o chestiune de a insista că genul de lucru pe care l-au făcut și Orwell și Nabokov – sensibilizarea unei audiențe față de cazuri de cruzime și umilire pe care ea nu le-a observat – nu e gândit în mod util ca o chestiune de a îndepărta aparența și a revela realitatea. Este mai bine gândit ca o redescriere a ceea ce se poate întâmpla, ori s-a întâmplat – pentru a fi comparată, nu cu realitatea, ci cu descrieri alternative ale acelorași evenimente. În cazul oligarhilor comuniști, ceea

[9] Despre nereușita lui Orwell de a citi filosofie, vezi Bernard Crick, *George Orwell: A Life*, Harmondsworth, Penguin, 1980, pp. 25, 305, 343, 506. Vezi și *CEJL*, III, 98.

ce au făcut Orwell şi Soljeniţîn a fost să ne ofere un context alternativ, o perspectivă alternativă din care noi, liberalii, oameni care cred că cel mai rău lucru pe care-l facem este cruzimea, am putea descrie istoria politică a secolului nostru.

A decide între descrierile acelei istorii din anii '40 spre final, pe care Sartre şi Orwell le-au oferit, ca şi a decide între descrierile situaţiei politice prezente, pe care le oferă acum Fredric Jameson şi Irving Howe, nu este o chestiune de a confrunta sau a refuza să confrunţi fapte dure, neplăcute. Nici nu este o chestiune de a fi orbit, sau a nu fi orbit de ideologie. Ci este o chestiune de a pune în balanţă scenarii cu scenarii contrastante, proiecte cu proiecte alternative, descrieri cu redescrieri.

Redescrierile care ne fac să ne răzgândim în privinţa situaţiilor politice nu prea seamănă a ochiuri de geam. Dimpotrivă, ele sunt genul de lucru pe care numai scriitorii cu talente foarte speciale, scriind exact la momentul potrivit, exact în modul potrivit, sunt capabili să le producă. În momentele sale mai bune, Orwell însuşi a abandonat retorica transparentă pentru faptul clar şi a recunoscut că făcea acelaşi *gen* de lucru ca şi oponenţii săi, apologeţii lui Stalin. Să luăm, de pildă, următorul *pasaj*:

> „Scrierea «imaginativă» este şi a fost un atac din flanc asupra poziţiilor impenetrabile din faţă. Un scriitor care încearcă orice lucru ce nu este, în mod rece, «intelectual» nu poate face prea mult cu cuvintele în înţelesurile lor primare. El îşi obţine efectul, dacă îl obţine, folosind cuvintele într-un mod înşelător, indirect."

Modul înşelător al lui Orwell, în *Ferma animalelor,* a fost să arunce caracterul incredibil de complicat şi sofisticat al discuţiei politice de stânga într-o profundă şi absurdă descărcare, prin repovestirea istoriei politice a secolului său în termeni potriviţi pentru copii. Trucul a mers, căci eforturile de a vedea o diferenţă importantă între Stalin şi Hitler, şi de a continua să analizezi istoria politică recentă cu ajutorul unor termeni ca

„socialism", „capitalism" și „fascism" au devenit restrânse și impracticabile. În termeni kuhnieni, atât de multe anomalii s-au îngrămădit, cerând adăugarea atât de multor epicicli, încât structura supraextinsă a avut nevoie pur și simplu de o lovitură ascuțită, aplicată în locul potrivit, de un gen potrivit de ridiculizare, la momentul potrivit. Acesta a fost motivul pentru care *Ferma animalelor* a fost capabilă să răsucească opinia liberală. Ceea ce i-a dat puterea nu a fost relația sa cu realitatea, ci relația sa cu descrierea alternativă cea mai populară a evenimentelor. A fost un levier plasat strategic, nu o oglindă.

Admiratorilor precum Trilling, Orwell le-a furnizat o scânteiere nouă a realităților morale evidente. Pentru contemporanii săi marxiști, ca Isaac Deutscher, și pentru marxiștii din ziua de azi, ca Norris, el a fost, în cel mai bun caz, simplist în gândire.[10] În viziunea mea, mintea lui Orwell nu a fost nici transparentă, nici simplă. Nu a fost *evident* cum să descrii situația politică de după al doilea război mondial și încă nu este nici acum. Căci descrierea politică utilă este într-un vocabular ce sugerează răspunsuri la întrebarea „Ce trebuie făcut?" exact așa cum descrierea științifică utilă este într-un vocabular ce sporește abilitatea noastră de a prezice și extrapola evenimentele. Orwell nu ne oferă nici un indiciu despre cum să răspundem întrebării lui Cernîșevski. El doar ne-a spus cum să *nu* încercăm să-i răspundem, ce vocabular să *încetăm* să folosim. El ne-a convins că vocabularul nostru politic anterior a avut puțină relevanță pentru situația noastră politică actuală, dar el nu ne-a oferit unul nou. El ne-a trimis înapoi la planșeta de desen, și încă ne aflăm acolo. Nimeni nu s-a ivit cu un cadru amplu pentru a pune în relație marile și vagile noastre speranțe

[10] Pentru un exemplu la cea de-a doua reacție, vezi discuția lui Isaac Deutscher despre Orwell, din „The Mysticism of Cruelty", în *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Hynes. Pentru o utilizare mai târzie a etichetei „renegat" și indoielile ulterioare dacă Orwell a cunoscut destulă filosofie, vezi Norris, „Language, Truth and Ideology: Orwell and the Post War Left", în *Inside the Myth*, ed. Cristopher Norris, London, 1984.

pentru egalitatea umană cu distribuirea actuală a puterii în lume. Capitaliştii rămân la fel de lacomi şi miopi, iar oligarhii comunişti la fel de cinici şi corupţi (dacă Gorbaciov nu ne face o surpriză), aşa cum a spus Orwell că sunt. Nici o a treia forţă nu a apărut în lume, şi nici neo-conservatorii, nici post-marxiştii rămaşi nu au apărut cu ceva mai mult decât exerciţii de nostalgie. Posibilitatea ca noi să fim capabili să-l privim înapoi pe Orwell ca fiind neclar şi miop rămâne, din păcate, pur teoretică. Căci nimeni nu s-a ivit cu vreun scenariu plauzibil pentru a actualiza ceea ce Orwell a numit „posibilitatea tehnică a egalităţii umane".

Un asemenea scenariu au crezut că aveau liberalii de dinainte de al doilea război mondial. Erau vremuri, în anii 1930, când Orwell însuşi a crezut că avea un asemenea scenariu. Însă infirmarea recurentă a propriilor lui predicţii, realizarea faptului că generaţia sa fusese păcălită de utilizarea „teoriei marxiste" ca un instrument al politicii duse, şi dezgustul faţă de profeţiile cinice gen James Burnham l-au făcut să scrie *Ferma animalelor* şi primele două treimi din *1984*. Aceste cărţi şi-au îndeplinit scopul, nu prin confruntarea cu realităţile morale, ci prin clarificarea făcută nouă, că nu mai putem folosi ideile noastre politice vechi şi că noi nu mai avem acum nici una care să fie de prea mare folos în ghidarea evenimentelor spre scopurile liberale. Toate acuzaţiile de „disperare masochistă" şi „deznădejde cinică" care îi sunt aruncate lui Orwell vor cădea, dacă nu apare cineva cu nişte scenarii noi.

Însă Orwell a realizat ceva mai mult decât această negativă, deşi necesară şi utilă, sarcină de a ne trimite înapoi la planşeta de desen. El a făcut asta în a treia parte din *1984* – partea despre O'Brien. Acolo, el a schiţat un scenariu alternativ, unul ce l-a condus în direcţia *greşită*. El ne-a convins că există o şansă perfectă ca aceleaşi dezvoltări ce au făcut posibilă tehnic egalitatea umană să poată face posibilă sclavia fără sfârşit. El a procedat aşa convingându-ne pe noi că nimic din natura adevărului, sau a omului, sau a istoriei, nu va bloca acel

scenariu, nu mai mult decât urma să subscrie scenariului pe care liberalii îl folosiseră între cele două războaie. El ne-a convins că toate înzestrările intelectuale și poetice ce au făcut posibile filosofia greacă, știința modernă și poezia romantică ar putea într-o zi să fie folosite în Ministerul Adevărului.

În viziunea pe care o ofer pentru *1984*, Orwell nu are nici un *răspuns* pentru O'Brien și nu e interesat să ofere unul. Precum Nietzsche, O'Brien primește întreaga idee de a i se „răspunde", de a schimba ideile, de a raționa împreună, ca pe un simptom al slăbiciunii. Orwell nu l-a inventat pe O'Brien pentru a servi drept contrast dialectic, drept o contraparte modernă la Trasymachos. El l-a inventat pentru a ne avertiza pe noi în privința sa, așa cum ai putea avertiza în privința unui taifun, ori a unui elefant sălbăticit. Orwell nu stabilește o poziție filosofică, ci încearcă să facă plauzibilă o posibilitate politică concretă, răspunzând la trei întrebări: „Cum se vor descrie pe ei înșiși intelectualii unui anume viitor posibil?", „Ce vor face cu ei înșiși?", „Cum vor fi folosite talentele lor?". El nu-l vede pe O'Brien ca nebun, rătăcit, sedus de o teorie eronată, sau orb la faptele morale. El îl vede pur și simplu ca *periculos* și ca *posibil*. A doua mare realizare a lui Orwell, adăugată celei de a fi făcut ca propaganda sovietică să pară absurdă, a fost să ne convingă pe noi, ceilalți, că O'Brien era într-adevăr posibil.

Ca o probă că acest mod de a citi ultima parte din *1984* nu e total artificial, pot cita o coloană pe care Orwell a scris-o în 1944. Acolo, el disecă ceea ce numește „un foarte periculos fals, acum foarte larg răspândit în țările în care totalitarismul nu s-a stabilit ca atare":

> „Falsul este să crezi că sub un guvern dictatorial poți fi liber *în interior* ... Cea mai mare greșeală este să-ți imaginezi că ființa umană e un individ autonom. Libertatea secretă de care se presupune că te poți bucura sub un guvern despotic e o prostie, pentru că gândurile tale nu sunt niciodată integral ale tale. Filosofii, scriitorii, artiștii, chiar oamenii de

> ştiinţă, nu numai că au nevoie de încurajare şi de o audienţă, dar au nevoie de stimulare constantă din partea altor oameni... Suspendaţi libertatea vorbirii — şi facultăţile creative se vor atrofia." (CEJL, id. III, 133)

Cum se îmbină acest pasaj cu pasajul din jurnalul lui Winston, pe care l-am citat mai devreme, acela ce conchidea: „Libertatea e libertatea de a spune că doi plus doi egal patru. Dacă acest lucru e recunoscut, toate celelalte decurg de aici."? Eu sugerez că ambele pasaje pot fi văzute ca spunând că nu contează dacă „doi plus doi egal patru" e adevărat, cu atât mai puţin dacă acest adevăr e „subiectiv" sau „corespunde realităţii externe". Tot ce contează e că, dacă tu îl crezi, îl poţi spune fără să fii lezat. Cu alte cuvinte, ceea ce contează e capacitatea ta de a discuta cu alţi oameni despre ceea ce îţi pare adevărat şi nu ce este de fapt adevărat. Dacă avem grijă de libertate, adevărul poate să aibă grijă singur de el însuşi. Dacă suntem suficient de ironici în privinţa vocabularelor noastre finale, şi suficient de curioşi în privinţa vocabularului oricui altcuiva, nu trebuie să ne facem griji dacă suntem în contact direct cu realitatea morală, sau dacă suntem orbiţi de ideologie, sau dacă suntem „relativişti" în sens slab.

Consider că pretenţia lui Orwell că nu există nimic precum libertatea *interioară*, nimic precum individ „autonom" este una lăsată de către criticii istoricişti, inclusiv marxişti, ai „individualismului liberal". Aceasta înseamnă că nu există nimic adânc, în interiorul fiecăruia dintre noi, nici o natură umană comună, nici o solidaritate umană constitutivă, pentru a fi folosită ca un punct de referinţă moral[11]. Nu există nimic în oameni, cu excepţia a ceea ce a fost socializat în ei – abilitatea lor de a folosi limbajul şi, prin aceasta, de a schimba opinii şi dorinţe cu

[11] Sau măcar, aş adăuga. pentru a le folosi ca un punct de referinţă pentru idei clare şi distincte despre egalitatea lui doi şi cu doi fac patru. Însă aceasta este o controversă filosofică despre „statutul" adevărului matematic, pe care nu e nevoie să o aduc aici.

alți oameni. Orwell a reiterat acest punct de vedere când a spus: „a aboli distincțiile de clasă înseamnă a aboli o parte din tine", și când a adăugat că dacă el însuși ar fi să „iasă din racheta de clasă" atunci ar „fi cu greu recognoscibil ca fiind aceeași persoană". A fi o persoană înseamnă a vorbi un limbaj *particular*, unul ce te face capabil să discuți despre opinii și dorințe particulare, cu anumite genuri de oameni. Este o contingență istorică dacă suntem socializați de către oamenii de Neanderthal, vechii chinezi, Eton, Summerhill, sau de către Ministerul Adevărului. Prin simplul fapt de a fi umani, noi nu avem o legătură comună. Căci tot ce împărtășim cu toate celelalte ființe umane e același lucru pe care-l împărtășim cu toate celelalte animale – capacitatea de a simți durerea.

Un mod de a reacționa la această ultimă idee este de a spune că vocabularul nostru moral ar trebui extins pentru a acoperi și animalele, ca și oamenii. O cale mai bună, așa cum am sugerat în capitolul 4, e de a încerca să izolezi ceva ce distinge suferința umană de cea animală. Aici intervine O'Brien. O'Brien ne reamintește că ființele umane care au fost socializate – socializate în orice limbaj, în orice cultură – împărtășesc o capacitate ce lipsește altor animale. Tuturor li se poate produce un gen special de suferință: toate pot fi umilite prin smulgerea cu forța a structurilor particulare de limbaj și opinie în care au fost ele socializate (sau în care se mândresc că s-au format pentru ele însele). Mai concret, ele pot fi folosite (cum animalele nu pot) pentru a gratifica dorința lui O'Brien de a „sfâșia mințile umane și a le asambla din nou, în noi forme, la alegerea ta".

Ideea că sadismul țintește mai degrabă la umilire decât doar la durere, în general, a fost dezvoltată în detaliu de către Elaine Scarry, în *The Body in Pain*: *The Making and Unmaking of Modern World*. Este o consecință a argumentului lui Scarry că cel mai rău lucru pe care-l poți face unei persoane nu e să o faci să geamă în agonie, ci să folosești acea agonie astfel încât, chiar când agonia s-a terminat, această persoană să nu se poată

reconstitui pe sine. Ideea este să o aduci în starea de a face sau a spune lucruri – şi, dacă e posibil, de a crede şi a dori lucruri, de a produce gânduri – cu care, mai târziu, nu se va putea împăca pentru faptul de a le fi făcut sau de a le fi gândit. Poţi prin aceasta, aşa cum spune Scarry, „să-i desfaci lumea sa", făcând imposibil pentru ea să folosească limbajul, în scopul descrierii a ceea ce ea a fost.

Acum, să aplic această idee la faptul lui O'Brien de a-l fi determinat pe Winston să creadă, brusc, că doi şi cu doi fac cinci. Mai întâi să notăm că aceasta, spre deosebire de „Rutherford a conspirat cu Statul major eurasian", nu este ceva ce O'Brien însuşi crede. Nici Winston însuşi nu crede, o dată ce este înfrânt şi eliberat. Aceasta nu este şi nu ar putea fi doctrină a Partidului. (Cartea la care O'Brien este co-autor, *The Theory and Practise of Oligarchical Collectivism*, menţionează că, atunci când „concepi o armă sau un aeroplan", doi şi cu doi *trebuie* să facă patru [1984, p. 858].) *Singurul* rost în a-l face pe Winston să creadă că doi şi cu doi fac cinci este de a-l înfrânge. Să aduci o persoană în starea de a nega o opinie fără nici un motiv e un prim pas către a o face incapabilă de a avea un sine, pentru că ea devine incapabilă de a-şi ţese o ţesătură coerentă de opinie şi dorinţă. Aceasta o face iraţională într-un sens foarte precis: este incapabilă să ofere un motiv pentru opinia ei, care se potriveşte cu celelalte opinii ale ei. Ea devine iraţională nu în sensul că şi-a pierdut contactul cu realitatea, ci în sensul că ea nu mai poate raţiona – nu se mai poate justifica pe ea, ei însăşi.

A-l face pe Winston să creadă brusc că doi plus doi egal cinci serveşte aceleiaşi funcţii de „înfrângere", ca şi a-l face să dorească brusc ca şobolanii să roadă faţa Juliei, mai degrabă decât pe a sa. Însă al doilea episod diferă de primul prin aceea că este o desfacere finală, ireversibilă. Winston ar putea fi capabil să includă opinia că el a crezut cândva, în condiţii ciudate, că doi şi cu doi fac cinci, într-o poveste coerentă despre caracterul lui şi viaţa lui. Iraţionalitatea temporară e ceva în jurul căruia poţi ţese o poveste. Însă opinia că el a vrut cândva *să i se*

facă acel lucru Juliei, și nu lui, nu e o opinie în jurul căreia el poate țese o poveste. Din acest motiv, O'Brien a păstrat șobolanii pentru partea cea mai bună, partea în care Winston trebuia să se privească pe el însuși fărâmițându-se și, simultan, să știe că nu ar mai putea vreodată să recompună fărâmele.

Ca să revin la principalul meu punct de vedere, faptul că doi și cu doi nu fac cinci nu este esența chestiunii. Ceea ce contează e că Winston a ales acest lucru ca fiind simbolic, și că O'Brien știe asta. Dacă ar exista un *adevăr*, o credință în el l-ar fărâma pe Winston, făcându-l să creadă că *adevărul* ar fi la fel de bun pentru scopurile lui O'Brien. Să presupunem cazul în care Julia ar fi fost de multă vreme membru în Poliția Gândirii (ca și semnificativul negustor de antichități, domnul Charrington). Să presupunem că ar fi fost instruită de O'Brien să-l seducă pe Winston. Să presupunem că O'Brien i-a spus asta lui Winston, nedându-i nici o dovadă, cu excepția cuvântului său, vădit suspect. Să presupunem mai departe că iubirea lui Winston pentru Julia era astfel încât aceeași tortură ce l-a făcut capabil să creadă că doi și cu doi egal cinci l-ar putea face să creadă și că Julia a fost agentul lui O'Brien. Efectul ar fi același, iar efectul e tot ce contează pentru O'Brien. Adevărul și falsul se retrag.

O'Brien vrea să-i producă lui Winston pe cât posibil mai multă suferință și, pentru acest scop, ceea ce contează e ca Winston să fie forțat să realizeze că a devenit incoerent, să realizeze că nu mai e capabil să folosească un limbaj, ori să fie un sine. Deși putem spune: „*am crezut* ceva fals", nimeni nu-și poate spune sieși: „chiar acum, eu cred ceva fals". Așadar nimeni nu poate fi umilit în momentul în care crede un fals, sau prin simplul fapt de a fi făcut-o. Însă oamenii pot – speră torționarii lor – să treacă prin experiența ultimei umiliri de a-și spune, retrospectiv: „Acum, că am crezut sau dorit *aceasta*, nu voi mai putea fi niciodată ceea ce am sperat să fiu, ceea ce am crezut că eram. Povestea pe care mi-o spun despre mine – imaginea mea de om onest, sau loial, sau devotat – nu mai are sens. Nu mai

am un sine căruia să-i găsesc un sens. Nu există nici o lume în care să mă pot închipui trăind, pentru că nu există nici un vocabular în care să pot spune o poveste coerentă despre mine". Pentru Winston, propoziția pe care nu ar fi putut să o exprime în mod sincer şi, totuşi, să mai fie capabil să se recompună a fost: „Faceți asta Juliei!", şi cel mai rău lucru din lume s-a întâmplat să constea în şobolani. Însă, e de presupus că fiecare dintre noi se află în aceeaşi relație cu o anume propoziție şi cu un anume lucru.

Dacă poți descoperi acea propoziție cheie şi acel lucru cheie, atunci, aşa cum spune O'Brien, poți sfâşia o minte şi o poți reaşeza în noi forme, la alegerea ta. Însă obiectul exercițiului este sunetul sfâşierii, şi nu rezultatul reasamblării. Ceea ce contează este înfrângerea. Reasamblarea este doar un impuls în plus. Când Winston ajunge să-l iubească pe Big Brother, de pildă, este irelevant faptul că Big Brother e de neiubit, de fapt. Ceea ce contează e că nu există nici o cale de a oscila între un Winston care îl iubeşte pe Big Brother şi acel Winston care a iubit-o pe Julia, a păstrat cu grijă prespapierul de sticlă şi şi-a putut aminti tăietura din ziar care i-a dovedit că Rutherford era inocent. Rostul înfrângerii lui Winston nu e de a-l aduce la linia de idei a Partidului. Partidul Intern nu-l torturează pe Winston pentru că se teme de o revoluție, sau pentru că e ofensat la gândul că cineva s-ar putea să nu-l iubească pe Big Brother. Acesta îl torturează pe Winston de dragul de a-i produce suferință şi de a spori astfel plăcerea membrilor săi, în special a lui O'Brien. Singurul obiect de studiu intens al lui O'Brien asupra lui Winston, timp de şapte ani, era să facă posibil spectacolul bogat, complicat, delicat, acaparant, al suferinței mentale, pe care Winston l-ar fi oferit în cele din urmă. Singurul rost de a lăsa subiectul să stea viu în Cafeneaua Castanului, pentru un timp, este că acesta încă simte suferința când teleecranul cântă: „Sub castanul revărsat / Eu te-am vândut pe tine şi tu m-ai vândut pe mine" („Under spreading chestnut tree / I sold you and you sold me"). Tortura nu e de dragul de a-i aduce pe oameni la

supunere, nici de dragul de a-i face să creadă falsuri. Așa cum spune O'Brien, „Obiectul torturii este tortura".

Pentru un intelectual înzestrat și sensibil, trăind într-o cultură post-totalitară, propoziția e analogă cu „Artă pentru artă", sau „Adevăr de dragul adevărului", căci tortura este acum singura formă de artă și singura disciplină intelectuală valabilă pentru o asemenea persoană. Acea propoziție este propoziția centrală din *1984*. Însă este și cea pe care comentatorilor le-a fost cel mai greu să o trateze. Mulți dintre ei au fost de acord cu John Strachey, că:

> „...din momentul în care Winston și Julia sunt inevitabil prinși și începe interogarea și tortura lor, cartea se deteriorează . . . subiectul torturii fizice, deși a fost în mod clar încă una dintre obsesiile lui, totuși, nu a fost unul pentru care Orwell să fie pregătit a-l trata. El nu a fost torturat niciodată, nu mai mult decât suntem majoritatea dintre noi. Iar cei ce nu au nici o experiența personală în această chestiune pot fi bănuiți că nu știu nimic despre ea.[12]

Acestui punct de vedere al lui Strachey i se poate răspunde ușor, cred eu. Ceea ce neglijează Strachey este că ultima treime din *1984* este despre O'Brien, nu despre Winston – despre tortură, nu despre a fi torturat.

---

[12] John Strachey, „The Strangled Cry", în *Twentieth Century Interpretations of 1984,* ed. Hynes, pp. 58-59. Eu cred că Orwell i-a răspuns implicit lui Strachey când a scris: „Oamenii care au arătat cea mai bună înțelegere a fascismului sunt totodată cei care au suferit sub el sau cei care au o tentă fascistă în ei înșiși" (*CEJL*, II, 172). Biografii săi au făcut remarci asupra izbucnirilor de sadism ale lui Orwell. Vezi în special Crick, *George Orwell*, p. 275n și pp. 504, 572. Vezi și Daphne Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology*, Amherst, University of Massachusets Press, 1984. Patai argumentează că sadismul era destul de aproape de centrul caracterului lui Orwell; nu găsesc că e convingător cazul ei, dar ea are o mulțime de probe pentru a le cita. Și Orwell a știut să observe sadismul din alții; vezi remarcile sale asupra sadismului lui George Bernard Shaw din *CEJL*, III, 222. Alegerea numelui „O'Brien" și descrierea aparenței fizice a lui O'Brien (*1984*, p. 748) se poate să fi fost, conștient sau inconștient, o palmă dată lui Shaw.

Această neglijare e rezultatul unei dorințe naturale de a-l identifica pe Orwell cu Winston. Dacă cedăm acestei dorințe, atunci pasajele precum cel pe care l-am citat mai devreme, în care Winston insistă asupra importanței de a crede că doi și cu doi fac patru, vor fi centrul romanului. Ultima treime a romanului va fi doar o piesă de garderobă isterică și nenecesară. Pasajele pe care le-am evidențiat – cele în care O'Brien povestește cum arată lucrurile din interiorul Partidului Intern – vor fi citite ca reducții la absurd ale poziției dialectice a lui O'Brien, sau altceva, așa cum le citește Raymond Williams. El citește „Obiectul torturii este tortura. Obiectul puterii este puterea" ca spunând (într-o frază pe care Orwell a folosit-o pentru a descrie poziția lui James Burnham) că „foamea de putere... e un instinct natural care nu trebuie explicat". Williams recunoaște că e prea ușor să-l identifici pe Orwell cu Winston, dar el crede că identificarea lui Orwell cu O'Brien a fost o autotrădare de ultimă clipă. Williams comentează:

> „Nu e necesar să negi existența, chiar apariția frecventă a persecuției și a puterii și a torturii „de dragul lor însele"... să continui să opui rezistență anulării tuturor legăturilor dintre putere și politică. Și acestei anulări *trebuie* să i se reziste, măcar pentru că ar fi fără sens să încerci să distingi între sisteme sociale, sau să cercetezi discriminatoriu în ce punct un sistem sau altul au mers bine sau prost."[13]

Williams crede că, dacă Burnham ar avea dreptate că foamea de putere e un instinct natural, nu ar exista nici un fapt în chestiune", nici un „adevăr obiectiv" pentru problema dacă democrația socială e mai bună decât fascismul. El spune că poziția lui Burnham „discreditează toate opiniile și aspirațiile politice actuale, de vreme ce acestea sunt inevitabile acoperiri pentru puterea goală și dorința de a o avea... Există și o anulare a cercetării și argumentului și, prin urmare, a posibilității ade-

[13] Raymond Williams, *Orwell*, London, Fontana, 1984, pp. 124-125.

vărului". Williams consideră că Orwell a sucombat, brusc și în ultima clipă, pernicioasei viziuni că nu *există* nici o asemenea posibilitate. Precum Strachey, Williams crede că romanul deraiază la final.

Citând rigiditatea lui Orwell față de Burnham -- „Venerarea puterii întunecă judecata politică, deoarece conduce aproape inevitabil la opinia că tendințele prezente vor continua" -- Williams își încheie cartea despre Orwell după cum urmează:

> „Totuși, Orwell însuși, mereu un oponent al privilegiului și puterii, s-a angajat el însuși, în ficțiune, exact în acea opinie supusă. Avertismentul că lumea s-ar putea îndrepta în acea direcție a devenit, în chiar absolutul ficțiunii, o supunere imaginară la inevitabilitatea ei. Și apoi, să zornăi iar acel lanț înseamnă să arăți prea puțin respect pentru acei mulți bărbați și femei, inclusiv dintre cei înregistrați de Orwell însuși, care s-au luptat și se luptă cu tendințele distructive și ignorante ce sunt încă atât de puternice, și care și-au păstrat puterea de a imagina, ca și de a concepe demnitatea umană, libertatea și pacea[14].

Referirea lui Williams la „puterea de a imagina... demnitatea umană, libertatea și pacea" mă aduce înapoi la susținerea mea că ne aflăm, încă, la planșeta de desen. Eu nu cred că noi, liberalii, *putem* să imaginăm acum un viitor al „demnității umane, libertății și păcii". Aceasta înseamnă că noi nu putem să ne spunem nouă înșine o poveste despre cum să ajungem din prezentul acesta la un asemenea viitor. Putem să descriem diferite aranjări socioeconomice care ar fi preferabile celei prezente. Însă nu avem nici un sens clar despre cum să ajungem din lumea actuală la aceste lumi posibile teoretic, și astfel nici o idee clară despre ce să facem. Trebuie să luăm ca punct de plecare lumea pe care ne-a arătat-o Orwell în *1984*: un glob divizat în Prima Lume -- bogată, liberă, democratică, egoistă, lacomă,

[14] Ibid., p. 126.

în Lumea A Doua — neschimbătoare, condusă de un Partid Intern impenetrabil şi barbar şi în Lumea A Treia — suferind de foame, suprapopulată, disperată. Noi, liberalii, nu avem nici un scenariu plauzibil pe scară largă pentru a schimba lumea, astfel încât să realizăm „posibilitatea tehnică a egalității umane". Nu avem nimic analog la scenariul pe care l-au avut tatăl lui Nabokov şi bunicii noştri pentru a schimba lumea din 1900.

Această incapacitate de a imagina cum să ajungem de aici acolo nu e nici o chestiune de pierdere a hotărârii morale, nici de superficialitate teoretică, auto-înşelare, sau auto-trădare. Nu este ceva ce putem remedia printr-o atitudine mai fermă, sau printr-o proză mai transparentă, sau printr-o descriere filosofică mai bună a omului, a adevărului, sau a istoriei. Este pur şi simplu modul în care s-a întâmplat să cadă lucrurile. Uneori, lucrurile se dovedesc a fi exact la fel de rele pe cât păreau la început. Orwell ne-a ajutat să formulăm o descriere pesimistă a situației politice pe care patruzeci de ani de experiență ulterioară n-au făcut decât s-o confirme. Această veste proastă rămâne marele fapt intransigent al speculației politice contemporane, cel care blochează toate scenariile liberale[15].

În contrast cu viziunea Strachey-Williams conform căreia cartea ar fi făcut mai bine dacă s-ar fi terminat mai repede, eu cred că fantezia torturii nesfârşite – sugestia că viitorul este „o cizmă strivind o față umană – pentru totdeauna" este esențială pentru *1984*, şi că problema despre „posibilitatea adevărului" este o diversiune. Pot schița viziunea mea contrazicându-l pe Williams în trei aspecte.

[15] Consider că stânga europeană şi americană a încercat să evadeze din acest fapt refugiindu-se în sofisticarea teoretică – purtându-se de parcă scenariile practice erau nenecesare, de parcă intelectualii şi-ar putea îndeplini responsabilitățile politice doar criticând relele evidente, în termenii unor şi mai „radicale" vocabulare teoretice. Vezi eseul meu, „Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory*, 1987, pp. 564-580.

Mai întâi, eu nu cred că vreo viziune amplă, de forma „opiniile politice sunt cu adevărat...", sau „natura umană este cu adevărat...", sau „adevărul este cu adevărat..." — orice susținere filosofică amplă — *ar putea* discredita opiniile și aspirațiile politice. Așa cum am spus în capitolul 3, nu cred că e posibil din punct de vedere psihologic să renunțăm la liberalismul politic pe baza unei viziuni filosofice despre natura omului, sau a adevărului, sau a istoriei. Asemenea viziuni sunt moduri de a te rotunji și a deveni șovăitor în privința identității tale morale, și nu justificări ale acelei identități ori arme ce ar putea-o distruge. Ar trebui să fii foarte neobișnuit ca să-ți schimbi politica pentru că ai devenit convins, de pildă, că o teorie a adevărului coerență este preferabilă unei teorii a corespondenței. În al doilea rând, nici o asemenea viziune nu poate (în termenii lui Williams) să „anuleze" cercetarea, argumentul, și căutarea adevărului – nu mai mult decât poate să „anuleze" căutarea hranei sau a dragostei. Doar forța poate avea ca efect asemenea anulări, nu filosofia. În al treilea rând, nu ar trebui citit O'Brien ca și când ar fi Burnham – un filosof ce formulează susțineri ample despre ce este „natural". O'Brien nu spune că orice altceva e o mască pentru dorința de putere. El nu spune că natura omului, sau a puterii, sau a istoriei asigură că acea cizmă va împila pentru totdeauna, ci mai degrabă că pur și simplu *se întâmplă* că ea o va face. El spune că exact așa se întâmplă, că acesta e modul în care apar lucrurile, și că exact așa se întâmplă că scenariul nu mai poate fi schimbat. Ca o chestiune de pur fapt contigent – la fel de contingent ca și o cometă ori un virus – asta e ceea ce va fi viitorul.

Aceasta mi se pare singura lectură care se acordă cu faptul că relatarea lui O'Brien despre viitor este partea pe care ne-o amintim cel mai bine în legătură cu *1984*, partea într-adevăr *înfricoșătoare*. Dacă considerăm că O'Brien nu formulează susțineri generale ample, ci predicții empirice specifice, el este o figură mult mai înspăimântătoarc. Într-un fel, știm cu toții că dezbaterea filosofică sofisticată despre problema dacă natura

umană este înnăscut binevoitoare ori înnăscut sadică, sau despre dialectica internă a istoriei europene, sau despre drepturile omului, sau despre adevărul obiectiv, sau despre funcția de reprezentare a limbajului constituie o materie destul de inofensivă. Teoreticianul O'Brien este cam la fel de pasibil ca și Burnham sau Nietzsche de a produce o autentică teamă viscerală. Însă O'Brien, bine-informatul, bine-plasatul, bine-ajustatul, inteligentul, sensibilul, educatul membru al Partidului Intern, este mai mult decât alarmant. Este un personaj atât de terifiant cât poate fi un personaj întâlnit într-o carte. Orwell a reușit să ne convingă, prin memento-uri abile și extrapolări în legătură cu ceea ce li s-a întâmplat oamenilor reali, în locuri reale – lucruri despre care știm azi că încă se mai întâmplă – că O'Brien e un tip de personaj plauzibil al unei posibile societăți viitoare, una în care intelectualii au acceptat faptul că speranțele liberale nu au nici o șansă de realizare.

Apărarea noastră inițială față de această sugestie este că O'Brien e o figură psihologic neplauzibilă. În această viziune, singurii torționari sunt oameni insensibili, banali, ca Eichmann, Gradus și Paduk. Oricine ar avea modalitatea „curios civilizată" a lui O'Brien de a concepe spectacole, pur și simplu *nu ar putea* avea intențiile pe care le pune în practică O'Brien. O'Brien este un intelectual curios, receptiv – foarte asemănător cu noi. Genul nostru de oameni nu face acel gen de lucru.

Orwell ne-a arătat cum să parăm această mișcare inițial defensivă, atunci când a spus despre H. G. Wells că a fost „prea sănătos pentru a înțelege lumea modernă". În context, ceea ce a vrut să spună Orwell a fost că Wells nu a avut ceea ce el a numit „tenta fascistă" pe care, spunea el, Kipling și Jack London au avut-o și care a fost necesară pentru a găsi inteligibil fascismul.[16] Cred că Orwell se mândrea pe jumătate conștient cu faptul că împărtășea această tentă cu Kipling. El se mândrea

[16] Vezi *CEJL*, II, p. 172. Folosirea de către Orwell a propriului sadism pentru a crea personajul lui O'Brien îmi pare un triumf al auto-cunoașterii și auto-depășirii.

cu faptul că avea imaginația de a vedea că istoria ar putea foarte bine să nu apuce pe calea pe care a vrut el, calea pe care Wells o considera a fi *hărăzită* ca să fie urmată. Însă aceasta nu înseamnă că Orwell a crezut, în vreun moment, chiar când îl crea pe O'Brien, că îi era *hărăzit* să meargă pe acea cale. Tenta antiteoretică a lui Orwell, pe care el a împărtășit-o cu Nabokov și care i-a făcut pe amândoi incapabili de a lua în serios teoria marxistă, l-a determinat pe Orwell să fie perfect sigur că lucrurile ar putea, în mod obișnuit, să se îndrepte în orice direcție, că viitorul era la voia întâmplării.

Poți vedea sensul în a spune că Wells era „prea sănătos" imaginându-ți un intelectual roman optimist, trăind sub Antonini, și ocupat cu panoramarea progresului umanității, de la începuturile gândirii raționale în Atena, până la propriul său timp luminat. Se întâmplă ca el să fie în posesia unei copii a recentelor Scripturi Creștine, culese și editate. El este îngrozit de neplauzibilitatea psihologică și degradarea morală a figurii numite „Isus", din aceleași motive pentru care avea să fie îngrozit și Nietzsche, mai târziu. Când i-ar spune un prieten imaginar că eforturile de a propaga această figură se pot infiltra în imperii chiar mai mari decât cel al Romei, și că ele pot fi conduse de către oameni „care se consideră luminați și progresiști", romanul ar fi neîncrezător. Așa cum remarcă prietenul său, el e prea sănătos pentru a înțelege posibilitatea ca lumea să devieze.[17]

Sensul analogiei mele este că ansamblul de idei asociate cu creștinismul – de pildă, ideea că mila reciprocă e o bază suficientă pentru asocierea politică, ideea că e ceva greșit în mod grav cu (pentru a folosi lista lui Orwell) „închisoarea fără proces, folosirea prizonierilor de război ca sclavi, execuțiile publice, tortura în scopul extragerii mărturiilor, practica luării de

[17] În terminologia capitolului 4, atât Wells, cât și romanul meu imaginar ar fi metafizicieni – oameni incapabili de a-și vedea propriul vocabular final ca fiind contingent, iar prin aceasta determinați să creadă că ceva din natură sau societate ar conserva acel vocabular.

ostatici şi deportarea de populaţii întregi", ideea că distincţiile privind sănătatea, talentul, forţa, sexul şi rasa nu sunt relevante pentru politica publică – toate aceste idei au fost, odată, fantezii la fel de neplauzibile ca cele asociate cu colectivismul oligarhic al lui O'Brien. Cândva, demult, oameni ca Wilberforce şi Mill ar fi părut nişte proiecţii isterice şi lipsite de gust ale imaginaţiei morbide a unui fantast. Orwell ne ajută să vedem că *tocmai s-a întâmplat* ca, în Europa, conducerea să treacă în mâinile oamenilor care îi compătimeau pe umiliţi şi visau la egalitatea umană şi că se poate *tocmai să se întâmple* ca, în viitor, lumea să sfârşească prin a fi condusă de oameni cărora le lipsesc orice sentimente sau idei. Socializarea, ca să repet, se prăbuşeşte, iar cine ajunge să se socializeze se confruntă mai degrabă cu o chestiune de a reuşi să omoare primul pe altcineva. Triumful colectivismului oligarhic, dacă va apărea, nu va apărea din cauză că oamenii sunt fundamental răi, sau că nu sunt cu adevărat fraţi, sau că nu au cu adevărat drepturi naturale, nu mai mult decât au triumfat creştinismul şi liberalismul politic (până la extinderea de azi) datorită faptului că oamenii sunt fundamental buni, sau sunt cu adevărat fraţi, sau au cu adevărat drepturi naturale. Istoria poate crea şi autoriza oameni precum O'Brien, ca rezultat al aceluiaşi gen de accidente care au prevenit existenţa acestor oameni, până de curând – acelaşi tip de accidente care au creat şi autorizat oameni precum J. S. Mill şi Orwell însuşi. Faptul că a te amuza privind oameni sfâşiaţi de animale ar putea fi considerat ceva fundamental greşit a fost, cândva, o contingenţă istorică la fel de neplauzibilă ca şi colectivismul oligarhic al lui O'Brien. Ceea ce ne ajută Orwell să vedem este că se poate ca *tocmai să se fi întâmplat* ca Europa să înceapă să preţuiască sentimentele binevoitoare şi ideea unei umanităţi comune, şi că se poate ca *tocmai să se întâmple* ca lumea să sfârşească fiind condusă de oameni cărora le lipsesc asemenea sentimente şi asemenea moralităţi.

Conform lecturii mele, negarea de către Orwell că ar exista ceva precum individul autonom este parte a unei negări mai ample că ar exista ceva în afara timpului, sau mai de bază decât întâmplarea, pe care se poate conta pentru a bloca ori a inversa, în cele din urmă, astfel de secvențe accidentale. Așadar, eu citesc pasajul din jurnalul lui Winston, despre nevoia de a insista că doi și cu doi egal patru, nu ca pe viziunea lui Orwell despre modul de a rezista O'Brien-ilor, ci mai degrabă ca o descriere a modului de a merge mai departe atunci când situația devine dificilă. Noi facem asta vorbind cu alți oameni – încercând să obținem reconfirmarea propriilor noastre identități, prin articularea lor în prezența altora. Noi sperăm că acești alții vor spune ceva care să ne ajute să ne menținem coerentă țesătura noastră de opinii și dorințe. Să observăm că, atunci când Winston a scris în jurnalul său că „orice altceva decurge" din libertatea de a spune că doi și cu doi egal patru, el a avut „sentimentul că îi vorbea lui O'Brien". El se descrie pe el însuși ca „scriind jurnalul pentru O'Brien – *lui* O'Brien; a fost ca o scrisoare interminabilă pe care nimeni nu ar citi-o vreodată, dar care a fost adresată unei persoane particulare și și-a împrumutat nuanța din acest fapt" (*1984*, p. 790). De asemeni, să observăm că, atunci când este arestat (Winston – n.trad.), O'Brien îi spune că el a „știut totdeauna" că O'Brien nu era de partea lui, iar Winston aprobă (p. 880).

Această aprobare e greu de înțeles deoarece, într-un pasaj anterior, Winston spune că el „știa cu mai multă certitudine decât înainte că O'Brien era de partea sa". Cea mai bună explicație pe care o căpătăm pentru această contradicție apare într-un pasaj ulterior când, exact după ce reușește, în sfârșit, să-l facă pe Winston să creadă concis că doi și cu doi fac cinci, O'Brien întreabă:

> „Îți amintești că ai scris în jurnalul tău că nu conta dacă eu eram un prieten sau un dușman, de vreme ce eram, cel puțin, o persoană care te-a înțeles și căreia i se putea vorbi?

> Ai avut dreptate. Îmi place să vorbesc cu tine. Mintea ta mă atrage. Seamănă cu mintea mea, exceptând faptul că se întâmplă ca tu să fii nebun." (p. 892).

Acest pasaj repetă ceva din prima menționare a lui O'Brien în roman. Acolo ni se spunea că Winston...

> „...s-a simțit profund atras de el, și nu doar pentru că era intrigat de contrastul dintre purtarea urbană a lui O'Brien și fizicul lui de boxer profesionist. Ci era atras mult mai mult datorită unei încredințări ținute în secret – ori poate nici măcar o încredințare, ci doar o speranță – că ortodoxia politică a lui O'Brien nu era perfectă. Ceva din figura lui îi sugera irezistibil asta. Și iarăși, poate nu era nici măcar neortodoxie ceea era scris pe figura lui, ci pur și simplu inteligență." (*1984*, p. 748; vezi și p. 757)

În final, noi învățăm că *era* mai degrabă o speranță decât o încredințare și că *era* mai degrabă inteligență decât neortodoxie.

Este tentant să spui că acest pasaj, ca și așteptarea și iubirea constantă a lui Winston pentru O'Brien, nu face decât să expună masochismul lui Winston, cealaltă față a sadismului său[18]. Însă aceasta ar discredita prea ușor o astfel de iubire. Ceea ce face pasajul este să ne reamintească faptul că ironistul – persoana ce are dubii în privința propriului vocabular final, propriei identități morale și, poate, a propriei sănătăți mintale – are nevoia disperată de a *vorbi* cu alți oameni, are această nevoie cu aceeași stringență cu care oamenii au nevoie să facă dragoste. El are nevoie să facă asta pentru că numai conversația îl face capabil să controleze aceste dubii, să se adune pe sine, să-și păstreze suficient de coerentă țesătura de opinii și dorințe, încât să-l facă apt să acționeze. El are aceste dubii și aceste nevoi pentru că, dintr-un motiv sau altul, socializarea nu a avut loc integral. Întrucât exprimările i se rotesc prin cap – mai

[18] Pentru sadismul lui Winston, vezi *1984*, p. 751.

degrabă decât să-i vină direct din laringele bine programat, ca în limba păsărească – el are dubii socratice în privința vocabularului final pe care l-a moștenit.[19] Așadar, ca și Socrate și Proust, el intră continuu în relații erotice cu interlocutorii din conversații. Uneori aceste relații sunt masochiste, ca și prima relație a lui Marcel cu doamna de Guermantes. Uneori ele sunt sadice, ca și sperata relație maieutică a lui Charlus cu Marcel. Însă de care fel sunt ele nu este la fel de important ca și faptul că aceste relații trebuie să fie cu oameni suficient de inteligenți pentru a înțelege despre ce vorbești – oameni ce sunt capabili să vadă cum ai putea avea aceste dubii, pentru că ei știu cum sunt asemenea dubii, oameni ce sunt ei înșiși dăruiți ironiei.

Aceasta e funcția pe care o îndeplinește O'Brien pentru Winston. Însă îl poate numi cineva pe O'Brien un ironist? Orwell îi atribuie toate trăsăturile standard ale intelectualului britanic din vremea tinereții lui Orwell. Într-adevăr, bănuiala mea (neverificabilă) e că O'Brien este modelat parțial după George Bernard Shaw, o figură socratică importantă pentru generația lui Orwell. Însă, spre deosebire de Shaw, care a împărtășit gustul lui Nietzsche pentru sublimul istoric, O'Brien a acceptat faptul că viitorul va semăna exact cu trecutul recent – nu ca o chestiune de necesitate metafizică, ci pentru că Partidul a pus la punct tehnicile necesare pentru a preveni schimbarea. O'Brien a acceptat contradicția în idei, și nu este tulburat de dubii în legătură cu el însuși ori cu Partidul.[20] Așadar, în

[19] Pentru limba păsărească, vezi *1984*, pp. 923, 775. Vezi și descrierea lui Winston în tortură la p. 882: „El devenea doar o gură care exprima, o mână care semna orice îi era cerut"; și compară Scarry, *The Body in Pain*, pp. 49-51.

[20] Eu consider contradicția în idei un gen de schizofrenie indusă deliberat, locuirea într-un singur corp a două sisteme de opinie și dorință. Unul dintre aceste sisteme e capabil să-i vorbească lui Winston despre dubiile lui; celălalt nu. O'Brien trece de la unul la altul în modul inconștient în care cei cu personalitate multiplă își pot schimba, după caz, personalitatea. Pentru o dezvoltare mai departe a acestui model de personalitate multiplă al inconștientului, vezi tratarea lui Donald Davidson la Freud și la lucrarea mea, „Freud and Moral Deliberation", în *The Pragmatist's Freud*, ed. Joseph Smith și William Kerrigan.

sensul meu, el *nu* este un ironist. Totuşi, el are *înzestrările* care, într-un timp în care contradicţia în idei nu ar fi fost încă inventată, l-ar fi făcut un ironist. El face cu acele înzestrări singurul lucru posibil: le foloseşte pentru a crea tipul de relaţie pe care o are cu Winston. Probabil Winston este doar unul dintr-o lungă serie de oameni, fiecare având o minte ca şi a lui O'Brien, pe care O'Brien i-a căutat, i-a studiat de la distanţă şi, în cele din urmă, a învăţat suficient despre ei pentru a se delecta cu tortura lor. Cu fiecare a intrat într-o relaţie lungă, apropiată şi intens resimţită pentru ca, în final, să simtă plăcerea de a răsuci şi a frânge părţile speciale, ascunse, delicate, ale unei minţi cu aceleaşi înzestrări ca şi a sa – acele părţi pe care numai el şi, poate, câţiva colegi ai săi din Minister ştiu cum să le descopere şi să le chinuie. În acest sens calificat, îl putem considera pe O'Brien ultimul ironist din Europa – cineva care este angajat în singurul mod în care sfârşitul speranţei liberale permite ironiei să fie angajată.

Eu consider că Orwell ne spune că, dacă viitorii noştri conducători vor fi mai mult ca O'Brien, sau mai mult ca J.S. Mill, asta nu depinde de fapte profunde în legătură cu natura umană – aşa cum sugerează că ar depinde Burnham, Williams şi metafizicienii, în general. Căci, aşa cum o arată O'Brien şi Humbert Humbert, înzestrările intelectuale – inteligenţa, judecata, curiozitatea, imaginaţia, un gust pentru frumos – sunt la fel de maleabile ca şi instinctul sexual. Ele sunt la fel de capabile, pentru la fel de diverse îndeletniciri, ca şi mâna umană. Buclele de pe creier ce furnizează aceste înzestrări nu au o mai mare legătură cu vreo regiune centrală a sinelui – un sine „natural" care preferă torturii bunătatea, sau bunătăţii tortura – decât au părţile musculare ori organele genitale. Cum vor fi viitorii noştri conducători nu va fi ceva determinat de nici un adevăr amplu despre natura umană şi relaţiile ei cu adevărul şi dreptatea, ci va fi determinat de o mulţime de mici fapte contingente.

9

Solidaritate

Dacă ai fi fost evreu, în perioada în care trenurile călătoreau spre Auschwitz, şansele tale de a fi fost ascuns de către vecinii tăi creştini (neevrei) ar fi fost mai mari dacă trăiai în Danemarca sau Italia, decât dacă ai fi trăit în Belgia. O cale obişnuită de a descrie această diferenţă ar fi prin a spune că mulţi danezi şi italieni au dovedit un simţ al solidarităţii umane pe care mulţi belgieni nu l-au avut. Viziunea lui Orwell era cea a unei lumi în care o asemenea solidaritate umană era făcută imposibilă – în mod deliberat, prin planificare atentă.

Modalitatea filosofică tradiţională de a exprima ceea ce avem în vedere prin „solidaritate umană" este aceea ce a spune că în fiecare dintre noi există ceva – umanitatea noastră esenţială – care rezonează la prezenţa aceleiaşi componente din alte fiinţe umane. Acest mod de a explica noţiunea de solidaritate e coerent cu obişnuinţa noastră de a spune că publicul din Coloseum, Humbert, Kinbote, O'Brien, gardienii de la Auschwitz şi belgienii care priveau cum Gestapo-ul îi târa pe vecinii lor evrei erau inumani. Ideea este că tuturor le-a lipsit o componentă ce este esenţială pentru o fiinţă umană împlinită.

Filosofii care neagă, aşa cum am făcut eu în capitolul 2, că ar exista o asemenea componentă, că ar exista ceva de felul unui „sine central", sunt incapabili să invoce această idee din urmă. Insistenţa noastră asupra contingenţei şi opoziţia noastră consecventă faţă de idei precum „esenţă", „natură" şi „întemeiere", face cu neputinţă pentru noi să păstrăm ideea că anumite acţiuni şi atitudini sunt, în mod natural, „inumane". Căci

această insistență implică faptul că tot ceea ce contează pentru a fi o ființă umană decentă e relativ la circumstanțele istorice, e o chestiune de consens trecător cu privire la care atitudini sunt normale și care anume practici sunt drepte sau nedrepte. Cu toate acestea, în timpuri precum cel al evenimentelor de la Auschwitz, când istoria e în erupție iar modelele de comportament și instituțiile tradiționale se prăbușesc, ne-am dori ceva care să stea dincolo de istorie și de instituții. Ce ar putea să constituie, în afară de solidaritatea umană, recunoașterea reciprocă a umanității noastre comune?

Recomand, în această carte, să încercăm să *nu* ne dorim ceva care să stea dincolo de istorie și de instituții. Premisa fundamentală a cărții este că o opinie poate să reglementeze acțiunea, se poate chiar considera că merită să mori pentru ea, în rândul oamenilor care sunt pe deplin conștienți că această opinie nu este cauzată de ceva mai adânc decât de împrejurări istorice contingente. Imaginea pe care am schițat-o unei utopii liberale, în capitolul 3, a fost schița unei societăți în care acuza de „relativism" și-a pierdut forța, a uncia în care ideea a „ceva care stă în spatele istoriei" a devenit ininteligibilă, dar în care simțul solidarității umane rămâne intact. În capitolul 4, schița ironistului liberal era a unei persoane pentru care acest simț era o chestiune de identificare imaginativă cu detaliile vieților altora, mai degrabă decât de recunoaștere a ceva împărtășit anterior. În capitolele 5 și 6 am încercat să arăt cum teoria ironistă poate căpăta un caracter privat, și astfel să fie împiedicată să devină o amenințare pentru liberalismul politic. În capitolele 7 și 8 am încercat să arăt cum dezgustul față de cruzime – senzația că este cel mai rău lucru pe care îl putem face – a fost combinat, în Nabokov și Orwell, cu senzația contingenței sinelui și a istoriei.

În acest ultim capitol voi spune câte ceva mai general despre afirmația că avem obligația morală de a resimți o senzație de solidaritate cu toate celelalte ființe umane. Pornesc de la o doctrină la care m-am referit în trecere, în capitolul 1: analiza

obligațiilor morale în termeni de „intenții-referitoare-la-noi" făcută de Wilfrid Sellars. Această analiză ia drept noțiune explicativă de bază în acest domeniu pe cea de „unul dintre noi"[1] – noțiune invocată în locuții precum „genul nostru de oameni" (în opoziție cu meseriașii și angajații), „un tovarăș din mișcare (o mișcare radicală)" un „grec ca și noi" (ca opus unui barbar) sau un „seamăn catolic" (opus față de un protestant, un evreu sau un ateu). Vreau să neg faptul că „unul dintre noi, ființele umane" (în opoziție cu animalele, plantele și mașinile) poate avea același gen de forță precum oricare dintre exemplele anterioare. Eu susțin că forța lui „noi" este, în mod tipic, contrastivă, în sensul că „noi" este pus în contrast cu un „ei", care este de asemenea constituit din ființe umane – tipul rău de ființe umane.

Să-i considerăm mai întâi pe acei danezi și pe acei italieni. Spuneau ei, oare, despre vecinii lor evrei, că merită să fie salvați fiindcă sunt semenii lor ca ființe umane? Poate că uneori au făcut-o, dar cu siguranță că, de obicei, dacă ar fi fost chestionați, ar fi folosit termeni mai restrânși pentru a explica de ce își asumă riscuri pentru a proteja un anumit evreu – că acest evreu, de exemplu, este un seamăn din Milano sau un seamăn din Jutlanda, sau un seamăn membru al aceleiași bresle sau meserii, sau un seamăn jucător de *bocce*, sau un seamăn părinte al unor copii mici. Să-i considerăm apoi pe acei belgieni: cu siguranță că existau unii oameni pentru care și-*ar* fi asumat

[1] Vezi Wilfrid Sellars, *Science and Methaphysics*, p. 222: Este un fapt conceptual că oamenii reprezintă o comunitate, un *noi*, în virtutea faptului că gândesc fiecare despre celălalt că este *unul dintre noi*, și prin aceea că doresc binele comun *nu* sub specia unei bunăvoințe – ci dorindu-l ca unul dintre noi, sau dintr-un punct de vedere moral". (Din rațiuni quineene, aș prefera să pun între ghilimele „este un fapt conceptual că", în citatul de mai sus, dar această diferență metafilosofică față de Sellars este irelevantă pentru terna prezentă). Capitolul 7 al cărții lui Sellars explicitează implicațiile acestei afirmații. Altundeva, Sellars identifică „conștiința-referitoare-la-noi" cu creștinul *caritas* și cu a lui Joyce „loialitate". Pentru o analiză folositoare și o critică a metacticii lui Sellars, vezi W. David Solomon, „Ethical Theory", în *The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, ed. C. F. Delaney et al., Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1977.

anumite riscuri, pentru a-i proteja în circumstanțe similare, oameni cu care ei *chiar* se identificau, sub anumite descrieri sau sub altele. Dar evreii rareori cădeau sub aceste descrieri. Există, probabil, explicații istorico-sociologice detaliate pentru relativa raritate, în rândul belgienilor, a descrierilor care să inspire camaraderie, sub care ar fi putut să cadă evreii – explicații pentru faptul că „Ea este evreică" adesea au cântarit mai greu decât „Ea este, ca și mine, mama unor copii mici." Dar „neomenia", sau „împietrirea inimii" sau „lipsa de simț al solidarității umane" *nu* este o asemenea explicație. Asemenea termeni, într-un asemenea context, sunt simple reacții de dezgust. Să considerăm, ca ultim exemplu, atitudinea americanilor liberali contemporani față de neîncheiata mizerie și disperare a vieții tinerilor negri din orașele americane. Spunem oare că acești oameni trebuie să fie ajutați fiindcă sunt semenii noștri ca ființe umane? Am putea, dar este mult mai convingător, atât din punct de vedere moral, cât și politic, să îi descriem drept semeni *americani* – să insistăm asupra faptului că este revoltător ca un *american* să trăiască fără speranță. Morala acestor exemple este că simțul nostru de solidaritate este mai puternic atunci când cei față de care se exprimă solidaritate sunt considerați drept unii „dintre noi", unde „noi" înseamnă ceva mai mic și mai local decât rasa umană. De aceea, „fiindcă ea este o ființă umană" este o explicație slabă, neconvingătoare, a unei acțiuni generoase.

Dintr-un punct de vedere creștin, această tendință de a te simți mai aproape de cei față de care identificarea imaginativă este mai ușoară e deplorabilă, o tentație de evitat. Face parte din ideea creștină de perfecțiune morală să tratezi pe oricine, chiar și pe paznicii de la Auschwitz sau din gulag, drept semeni păcătoși. Pentru creștini, sfințenia nu este atinsă atâta timp cât obligația este mai puternic resimțită față de un copil al lui Dumnezeu, decât față de altul; comparațiile discriminatorii trebuiesc evitate din principiu. Universalismul etic secularizat a preluat această atitudine de la creștinism. Pentru Kant, nu pen-

tru că cineva este un seamăn din Milano sau un seamăn din America trebuie să simțim o obligație față de el sau ea, ci fiindcă el sau ea este o ființă rațională. În stilul său cel mai riguros, Kant ne spune că o acțiune bună față de o altă persoană nu contează ca o acțiune *morală*, fie și una făcută de dragul datoriei, spre deosebire de una făcută doar în acord cu datoria, decât dacă persoana este considerată *pur și simplu* ca o ființă rațională, mai degrabă decât ca o rudă, un vecin, un concetățean. Dar, chiar dacă nu folosim nici limbajul creștin, nici pe cel kantian, am putea simți că există ceva dubios din punct de vedere moral în privința unei griji mai mari pentru un seamăn new yorkez, decât pentru cineva care înfruntă o viață la fel de sterilă și disperată în mahalalele din Manila sau Dakar.

Poziția pe care am avansat-o în partea I a acestei cărți este incompatibilă cu această atitudine universalistă, fie în forma sa religioasă, fie în cea seculară. Ea este incompatibilă cu ideea că există o separație „naturală" în spectrul similarităților și diferențelor, ce acoperă diferența dintre tine și un câine, ori dintre tine și unul dintre roboții lui Asimov – o separație care marchează sfârșitul ființelor raționale și începutul celor neraționale, sfârșitul obligației morale și începutul bunăvoinței. Din poziția mea decurge că sentimentele de solidaritate sunt în mod necesar o chestiune de asemănări și neasemănări care ne izbesc ca proeminente, și că o asemenea proeminență este o funcție a unui vocabular final contingent din punct de vedere istoric.

Pe de altă parte, poziția mea *nu* este incompatibilă cu imperativul de a încerca să extindem sensul pe care îl dăm cuvântului „noi" la oameni pe care i-am considerat anterior drept „ei". Această susținere, caracteristică liberalilor – oameni care se tem de a nu fi cruzi mai mult decât de orice altceva – nu se sprijină pe ceva mai profund decât contingențele istorice la care m-am referit la sfârșitul capitolului 4. Acestea sunt contingențe care au realizat dezvoltarea vocabularelor morale și politice tipice pentru societățile democratice secularizate din

Vest. Pe măsură ce acest vocabular a fost în mod gradual deteologizat şi de-filosofat, „solidaritatea umană" s-a dezvoltat ca o componentă puternică a retoricii. Nu doresc să diminuez această putere, ci doar să o dezangajez de ceea ce adesea a fost considerat a reprezenta „presupoziţiile sale filosofice".

Viziunea pe care o propun spune că există ceva de felul progresului moral, şi că acest progres este într-adevăr pe direcţia unei mai mari solidarităţi umane. Dar acea solidaritate nu este considerată drept o recunoaştere a unui sine central, esenţa umană, în toate fiinţele umane. Mai degrabă, este considerată ca abilitate de a vedea tot mai multe diferenţe tradiţionale (de trib, religie, rasă, obiceiuri, şi altele) ca neimportante, atunci când sunt comparate cu apropierile în ceea ce priveşte la durerea şi umilinţa – capacitatea de a te gândi la oameni extrem de diferiţi faţă de noi înşine ca fiind incluşi în domeniul lui „noi". De aceea am spus, în capitolul 4, că descrierile detaliate ale varietăţilor particulare de durere şi umilinţă (de exemplu din romane şi etnografii) au fost principalele contribuţii ale intelectualilor moderni la progresul moral, mai degrabă decât tratatele filosofice sau religioase.

Kant, acţionând din cele mai bune motive posibile, a expediat filosofia morală într-o direcţie ce a făcut dificil, pentru filosofii moralei, să vadă importanţa unor asemenea descrieri empirice detaliate pentru progresul moral. Kant a căutat să faciliteze genul de dezvoltări care au avut în fapt loc, începând din vremea lui – dezvoltarea ulterioară a instituţiilor democratice şi a conştiinţei politice cosmopolite. Dar el credea că modul de a face aceasta ar fi prin a accentua nu atât mila pentru durere şi remuşcările pentru cruzime, ci mai degrabă raţionalitatea şi obligaţia, în mod specific, obligaţia *morală*. El a văzut respectul pentru „raţiune", nucleul comun al umanităţii, drept singurul motiv care nu era „doar empiric" – nu era dependent de accidentele atenţiei sau ale istoriei. Punând în contrast „respectul raţional" cu sentimentele de milă şi bunăvoinţă, el a făcut ca ultimele să pară motive dubioase, de mâna a doua, pentru a nu fi

crud. El a făcut din „moralitate" ceva distinct de capacitatea de a observa durerea și umilința și de a ne identifica cu acestea.

În ultimele decade, filosofi anglo-americani ai moralei au **mers împotriva lui Kant. Annette Baier, Cora** Diamond, Philippa Foot, Sabina Lovibond, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, J. B. Schneewind și alții au pus în discuție asumpția kantiană fundamentală că deliberarea morală trebuie cu necesitate să ia forma deducției din principii generale, de preferință „neempirice". Mai recent, Bernard Williams a încercat să pună la distanță „moralitatea" – schematic, complexul de noțiuni, centrându-se pe cea de *obligație*, pe care le-am moștenit din creștinism, prin intermediul lui Kant[2] – numind-o o „instituție neobișnuită". Este o instituție ce refuză să admită că obligațiile sunt factori care trebuie cântăriți împreună cu alte considerații etice pentru a decide ce să faci, insistând în schimb, cum spune Williams, asupra faptului că „doar o obligație poate prevala asupra unei obligații"[3]. În această viziune, o dilemă morală poate fi rezolvată „în mod rațional" doar prin găsirea unor obligații de un nivel mai înalt care vor depăși obligațiile concurente de nivel inferior – o idee pe care Schneewind a descris-o ca fundamentală pentru genul de filosofie morală care caută ceea ce el numește „primele principii clasice"[4]. Williams

[2] Williams, în *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 174, spune că moralitatea – ca sistem de idei ce se centrează în jurul unui gen special de obligație numită „morală" – „nu este o invenție a filosofilor" ci, mai degrabă, „perspectiva, sau, în mod incoerent, o parte din perspectiva aproape a oricăruia dintre noi". Consider că, prin „noi", Williams înțelege „oameni care probabil citesc această carte", iar în acest sens el are pe deplin dreptate în această atribuire. În viziunea mea, totuși, aceasta este o parte a perspectivei celor mai mulți dintre noi, în această parte a globului, fiindcă unii dintre teologii și filosofii *noștri* au inventat-o.

[3] Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 180, 187.

[4] Vezi J. B. Schneewind, „Moral Knowledge and Moral Principles", în *Knowledge and Necessity*, ed. G. A. Vesey, London and New York, Macmillan, 1970. Acest eseu este retipărit în *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1983, o antologie ce conține multe exemple bune de raportări antikantiene ale filosofiei morale recente. Vezi în special „Against Dryness" al lui Iris Murdoch și „Secular Faith" de Annette Baier, precum și eseul introductiv al lui MacIntyre, „Moral Philosophy: What Next?"

rezumă această atitudine față de această instituție neobișnuită în următorul pasaj:

> În adevăr, aproape orice viață omenească meritorie stă între extremele pe care moralitatea le pune în fața noastră. Moralitatea accentuează sec o serie de contraste: între forță și rațiune, persuasiune și convingere rațională, neplăcere și dezaprobare, simplă respingere și blam. Atitudinea care o conduce să accentueze toate aceste contraste poate fi etichetată drept *puritate* a sa. Puritatea moralității, insistența sa în a abstrage conștiința morală din alte genuri de reacții emoționale sau influențe sociale, ocultează nu doar mijloacele prin care se ocupă de membrii devianți ai comunității, dar și virtuțile acestor mijloace. Nu este surprinzător că ar trebui să le ascundă, de vreme ce virtuțile pot fi văzute ca atare doar din afara sistemului, dintr-un punct de vedere care le poate atribui valoare, în timp ce sistemul moralității este închis asupra sieși și trebuie să se considere că este o neînțelegere lipsită de decență să aplici sistemului orice fel de valori, diferite de cele ale moralității înseși.[5]

Un bun exemplu de viziune pe care „sistemul moralității" o face să pară indecentă este cea schițată în partea I a acestei cărți: viziunea că, deși ideea unei componente umane centrale și universale numită „rațiune", o facultate care este sursa obligațiilor noastre morale, era foarte folositoare în crearea societăților democratice moderne, ne putem acum dispensa de ea, și *ar trebui* să ne dispensăm de ea, pentru a aduce la viață utopia liberală schițată în capitolul 3, în existență. Am insistat asupra faptului că democrațiile sunt acum în poziția de a arunca unele dintre scările pe care le-au folosit în propria lor construcție. O altă afirmație centrală a acestei cărți, care ar părea la fel de indecentă acelora care găsesc atractivă puritatea moralității, este că responsabilitățile noastre față de alții constituie *doar* latura publică a vieților noastre, o latură care se află în com-

[5] Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 194-195.

petiție cu afectele și încercările noastre private de autocreație, și care nu are o prioritate *automată* asupra unor asemenea motive private. Că are prioritate în vreun caz dat — e o chestiune de deliberare, un proces care nu va fi de obicei ajutat de apelul la „primele principii clasice". Obligația morală, în această viziune, urmează să fie pusă pe același plan împreună cu o seamă de alte considerații, în loc să fie situată automat deasupra lor.

Viziunea lui Sellars despre obligațiile morale ca „intenții-referitoare-la-noi" ne dă posibilitatea să consolidăm atât distincția „moral"-„etic" a lui Williams, cât și distincția mea între public și privat. Ea se identifică deopotrivă cu distincția dintre considerațiile etice care iau naștere din senzația de solidaritate a cuiva și considerațiile etice care răsar, de exemplu, din atașamentul cuiva față de o anumită persoană sau încercarea idiosincrazică de recreare de sine. Căci Sellars reconstruiește distincția kantiană între obligație și bunăvoință într-o manieră ce evită asumarea unui sine central, asumpția că „rațiune" este numele pentru o componentă prezentă în alte ființe umane, una a cărei recunoaștere este explicația solidarității umane.[6] În

[6] Adoptarea acestei viziuni a „componentei esențiale a umanității" ca valoare de schimb a tins să-i facă pe filosofii moralei să arate ca niște sofiști ai cazuisticii. Aceasta pentru că ne imaginăm mai întâi ce practici să adoptăm, și apoi ne așteptăm ca filosofii noștri să ajustezc definiția lui „uman" sau „rațional" pe măsura lor. De exemplu, știm că nu ar trebui să omorâm un seamăn de-al nostru, decât în calitate oficială de soldat, călău, ginecolog și altele de acest fel. Nu sunt atunci cei pe care *chiar* îi ucidem în aceste calități – armatele unui tiran invadator, ucigașul în serie, fetusul – ființe omenești? Ei bine, într-un sens da, și într-un sens nu – dar definirea sensurilor relevante este un exercițiu post factum, în mare măsură scolastic. Deliberăm mai întâi asupra caracterului drept al unui război, sau asupra corectitudinii pedepsei capitale sau a avortului, și abia mai târziu ne facem griji cu privire la „statutul" invadatorului, sau al ucigașului, sau al fetusului. Când încercăm să facem opusul, găsim că filosofii noștri nu oferă condiții suficiente pentru umanitate sau rationalitate, care să fie mai puțin controversate decât întrebările practice originare. Tocmai *detaliile* acestor întrebări originare (ce au făcut invadatorii și ce vor face, cine este executat și de ce, cine a decis să avorteze și când) sunt cele care ne ajută să decidem ce să facem. Marile principii generale așteaptă cu răbdare rezultatul, iar apoi termenii cruciali pe care îi conțin sunt redefiniți pentru a se armoniza cu rezultatul.

schimb, el ne permite să vedem solidaritatea ca fiind creată, mai degrabă decât găsită, produsă în cursul istoriei mai degrabă decât recunoscută ca un fapt anistoric. El identifică „obligație" cu „validitate intersubiectivă", dar permite ca șirul subiecților în rândul cărora o asemenea validitate poate fi obținută să fie mai mic decât rasa umană. În relatarea lui Sellars „validitate intersubiectivă" se poate referi la validitate pentru toți membrii clasei locuitorilor din Milano sau din New York, sau a bărbaților albi, sau a intelectualilor ironiști, sau a muncitorilor exploatați, sau a oricărei alte „comunități comunicative" habermasiene. Putem avea obligații în virtutea senzației noastre de solidaritate cu *oricare* dintre aceste grupuri. Căci putem avea intenții-referitoare-la-noi, intenții pe care le exprimăm în propoziții de forma „*Noi* toți dorim...", intenții ce contrastează cu cele exprimate în propoziții începând cu „*Eu* vreau...", în virtutea apartenenței noastre la oricare dintre ele, fie ele grupuri mari sau mici[7]. Ideea fundamentală a lui Sellars este că diferența dintre obligație morală și bunăvoință este diferența dintre acordul intersubiectiv actual sau potențial al unui grup de interlocutori și emoția idiosincrazică (individuală sau de grup). Un asemenea acord nu are (cu tot respectul față de Habermas) un fel anume de condiții de posibilitate anistorice, ci este pur și simplu produsul norocos al unor anume circumstanțe istorice.

Aceasta nu revine la a spune, iar nici Sellars nu va spune, că încercarea de a gândi în termenii unor abstracții precum „copil al lui Dumnezeu", „umanitate" sau „ființă rațională" nu a fost bună. Ea a făcut un bine enorm, cum au făcut și noțiuni

[7] Interesul lui Sellars nu este de a afirma faptul că „noi" se poate referi la vreo submulțime a clasei ființelor umane sau raționale (de exemplu tribul cuiva), ci în păstrarea distincției obligație-bunăvoință într-un cadru naturalist (și, în adevăr, materialist), unul care nu face referire la un sine numenal, la dorințe necondiționate istoric și așa mai departe. Eu mă raliez în mod evident încercării din urmă, dar preocuparea mea principală aici este prima afirmație. Pentru scopurile mele prezente, ceea ce este esențial este ideea lui Sellars că „validitatea categorică" și „obligația morală" pot fi identificate cu „a avea voință ca unul dintre noi", *independent* de întrebările privitoare la cine se întâmplă să fim *noi*.

precum „adevăr de dragul adevărului" și „artă pentru artă". Asemenea noțiuni au păstrat deschisă calea către schimbarea culturală și politică furnizând un vag, dar inspirat *focus imaginarius* (de exemplu adevăr *absolut*, artă *pură*, umanitate *în sine*). Problemele filosofice, și senzația de artificialitate asociată cu aceste probleme, răsar atunci când un pic de retorică îndemânatică este luată drept obiect pentru „analiza conceptuală", când *foci imaginarii* sunt supuse unei examinări atente – pe scurt, când începem să ne întrebăm despre „natura" adevărului, a artei, a umanității.

Atunci când întrebări de acest fel sună la fel de artificial pe cât au ajuns să sune de la Nietzsche încoace, oamenii pot începe să aibă îndoieli în privința noțiunii de solidaritate umană. Pentru a păstra această noțiune, acceptând în același timp punctul de vedere al lui Nietzsche despre caracterul istoric contingent al sentimentului nostru de obligație morală, e nevoie să realizăm că un *focus imaginarius* nu este o invenție cu nimic mai rea decât (așa cum credea Kant) o trăsătură constitutivă a minții omenești. Modul corect de a considera sloganul „Avem obligații față de ființele umane luate ca atare" este acela de a-l înțelege ca pe un mijloc de a ne reaminti să continuăm a încerca să ne extindem sensul pe care îl dăm lui „noi", pe cât putem de mult. Acest slogan reclamă să extrapolăm pe mai departe, în direcția stabilită de anumite evenimente din trecut – includerea printre „noi" a familiei din peștera alăturată, apoi a tribului de peste râu, apoi a confederației tribale de peste munți, apoi a necredincioșilor de peste mări (și, probabil abia la urmă, a servitorilor care, în tot acest timp, s-au ocupat de treburile noastre neplăcute). Acesta este un proces pe care ar trebui să încercăm să-l continuăm. Ar trebui să continuăm să veghem la oamenii marginalizați – oameni pe care instinctiv îi considerăm încă drept „ei" mai degrabă decât drept „noi". Modalitatea corectă de a interpreta sloganul este aceea de a-l vedea ca reclamând crearea unui sentiment de solidaritate mai cuprinzător decât cel pe care-l avem în prezent. Modalitatea greșită este

de a-l considera ca reclamând să *recunoaştem* o asemenea solidaritate, ca pe ceva care există anterior recunoaşterii noastre. Căci atunci rămânem deschişi la întrebarea absurd de sceptică: „Este această solidaritate *reală*?" Rămânem deschişi la insinuările lui Nietzsche că sfârşitul religiei şi al metafizicii ar trebui să însemne sfârşitul încercărilor noastre de a nu fi cruzi.

Dacă cineva citeşte sloganul în maniera corectă, îi va da lui „noi" un sens pe cât posibil mai concret şi specific din punct de vedere istoric. Acesta va însemna ceva de felul „noi, liberalii secolului douăzeci" sau „noi, moştenitorii contingenţelor istorice care au creat tot mai multe instituţii cosmopolite, tot mai multe instituţii politice democrate." Dacă cineva îl citeşte în maniera greşită, se va gândi la „umanitatea noastră comună" sau la „drepturile umane naturale" ca la „temeiuri filosofice" ale politicilor democratice. Maniera corectă de a citi aceste sloganuri îţi permite să te gândeşti la filosofie ca fiind *în serviciul* politicilor democratice – ca o contribuţie la încercarea de a realiza ceea ce Rawls numeşte „echilibrul prin răsfrângere" dintre reacţiile noastre instinctive la probleme contemporane şi principiile generale pe care ne-am ridicat. Astfel înţeleasă, filosofia este una dintre tehnicile de a reţese vocabularul nostru al deliberării morale, pentru a face loc noilor opinii (de exemplu că femeile şi negrii sunt capabili de mai mult decât au crezut bărbaţii albi, că proprietatea nu este sacră, că chestiunile sexuale sunt obiect doar al preocupărilor private). Felul greşit de a citi aceste sloganuri te face să te gândeşti la politicile democratice ca subiect al jurisdicţiei unui tribunal filosofic – ca şi când filosofii ar avea, sau cel puţin ar trebui să-şi dea silinţa să obţină cunoaşterea a ceva mai puţin dubios decât valorile libertăţilor democratice şi ale egalităţii sociale de care unele societăţi bogate şi norocoase au ajuns să se bucure, destul de recent.

În această carte am încercat să elaborez unele dintre consecinţele asumpţiei că nu poate exista un asemenea tribunal. În ceea ce priveşte latura *publică* a vieţilor noastre, *nimic* nu este mai puţin dubios decât valoarea acestor libertăţi. În ceea ce

privește latura privată a vieților noastre, pot exista multe lucruri care sunt *tot atât* de greu de pus la îndoială. De exemplu, iubirea sau ura noastră pentru o anumită persoană, nevoia de a împlini un proiect idiosincrazic. Existența celor două laturi (la fel ca faptul că noi putem aparține mai multor comunități și astfel să avem obligații *morale* conflictuale, sau, la fel, conflicte între obligațiile morale și angajamentele private) generează dileme. Asemenea dileme vom purta mereu cu noi, dar ele nu vor fi niciodată rezolvate prin apel la un set suplimentar, mai înalt, de obligații, pe care un tribunal filosofic le-ar putea descoperi și aplica. La fel cum nu există nimic care să valideze vocabularul final al unei persoane sau al unei culturi, nu există nimic implicit în acel vocabular care să dicteze cum să-l rețesem atunci când este pus sub presiune. Tot ce putem face este să lucrăm cu vocabularul final pe care îl avem, ținându-ne între timp urechile deschise la indicii despre cum ar putea fi extins sau revizuit.

Acesta este motivul pentru care, la începutul capitolului 3, am spus că singurul argument pe care îl pot da pentru viziunea asupra limbajului și asupra sinelui avansată în capitolele 1 și 2 este acela că această viziune pare a fi într-o mai bună armonie cu instituțiile unei democrații liberale, decât alternativele ce ne stau la dispoziție. Atunci când valoarea unor astfel de instituții este pusă în discuție – nu prin propuneri practice de creare a unor instituții alternative, ci în numele a ceva mai „de bază" – nici un răspuns direct nu poate fi oferit, fiindcă nu există un teren neutru. Cel mai bun lucru care poate fi făcut cu genul de provocări oferite de Nietzsche și Heidegger este să dai genul de răspuns indirect oferit în capitolul 5: acești oameni pot fi solicitați să *dea un caracter privat* proiectelor lor, tentativelor lor de a năzui spre sublim – să le vadă drept irelevante pentru politică și, prin urmare, compatibile cu acel sens al solidarității umane facilitată de dezvoltarea instituțiilor democratice. Această cerință de privatizare conduce la cerința ca ei să rezolve o dilemă

amenințătoare subordonând năzuința spre sublim dorinței de a evita cruzimea și durerea.

În viziunea mea, nu există nimic care să susțină o asemenea cerință, și nici nu e nevoie să existe. Nu există o modalitate *neutră* necirculară de a apăra pretenția liberală că cruzimea este cel mai rău lucru pe care îl facem, cum nu există o modalitate neutră de a susține aserțiunea lui Nietzsche că această pretenție exprimă o atitudine resentimentară, de supunere, ori de a o susține pe cea a lui Heidegger, cum că ideea „celei mai mari fericiri a celor mai mulți" este doar încă o părticică de „metafizică" a „uitării Ființei". Nu putem privi înapoi, în spatele procesului de socializare care ne-a convins pe noi, liberalii secolului al douăzecilea, de validitatea acestei pretenții, și să facem apel la ceva care este mai „real" sau mai puțin efemer decât contingențele istorice care au produs aceste procese. *Noi* trebuie să pornim de acolo de unde suntem *noi* – aceasta este o componentă a forței afirmației lui Sellars că noi nu ne aflăm sub nici un fel de obligații, în afara „intențiilor-referitoare-la-noi" ale comunităților cu care ne identificăm. Ceea ce înlătură blestemul de deasupra acestui etnocentrism nu este faptul că cel mai vast grup de acest fel e „umanitatea" sau „toate ființele raționale" – nimeni, susțin eu, *nu poate* face *această* identificare – ci, mai degrabă, faptul că este un etnocentrism al unui „noi" („noi, liberalii") care se dedică propriei lărgiri, creării unui *ethnos*[8] încă mai vast și mai variat. Este acel „noi" al oamenilor care au fost educați să nu aiba încredere în etnocentrism.

Pentru a rezuma, doresc să disting între solidaritatea umană ca identificare cu „umanitatea în sine" și ca îndoială de sine care a fost inculcată, în mod gradat, de-a lungul ultimelor câteva secole, locuitorilor statelor democratice – îndoială privi-

[8] Dezvolt acest punct de vedere în „Solidarity of Objectivity?", în *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman și Cornel West, New York, Columbia University Press, 1984, și în „On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz", *Michigan Quaterly Review* 25, 1986, pp. 525-534.

toare la propria lor sensibilitate fața de suferința și umilirea altora, îndoiala că aranjamentele instituționale prezente sunt adecvate pentru a face față acestei dureri și umilințe,precum și curiozitate cu privire la alternativele posibile. Identificarea îmi pare imposibilă – o invenție a unui filosof, o încercare stângace de a seculariza ideea de a deveni una cu Dumnezeu. Îndoiala de sine îmi pare semnul caracteristic al primei epoci din istoria umană în care un mare număr de oameni au devenit capabili să separe întrebarea „Crezi și dorești ceea ce credem și dorim noi?" de întrebarea „Suferi?" În vocabularul meu, aceasta este capacitatea de a distinge întrebarea dacă tu și cu mine împărtășim același vocabular final de întrebarea dacă suferi. Distincția dintre aceste întrebări face posibil să distingi problemele publice de cele private, întrebările privitoare la suferință de întrebările despre sensul vieții omenești, domeniul în care acționează liberalul de domeniul în care acționează ironistul. Face cu putință ca o singură persoană să fie și una și cealaltă.

ÎN LOC DE POSTFAȚĂ

Filosoful american Richard Rorty despre Adevăr, Dreptate şi „Stânga culturală"

Discuție cu Jörg Lau şi Thomas Assheuer, în „Die Zeit"
Nr. 30, 18 iulie 1997

Domnule profesor Rorty, după 1989 vechile repere au fost declarate vetuste. În ultimul timp, unii vorbesc chiar de o politică „dincolo de dreapta şi stânga". Dumneavoastră utilizați expresia „stângă culturală". Mai există, aşadar, stânga?

R. Am preluat expresia „stânga culturală" de la filosoful afro-american Henry Louis Gates. Prin această expresie, Gates doreşte să reunească, sub un numitor comun, o scenă eterogenă de mişcări de protest ale feminiştilor, homosexualilor, negrilor, spaniolilor americani ş. a. m. d. Stânga culturală este o alianță neformală de grupuri ale minorităților. Aceste mişcări vorbesc foarte diferențiat despre rasă, etnie şi sex, dar despre cei săraci au puțin de spus.

Deoarece stânga culturală a înlăturat capitalismul? Sau deoarece noi trăim de mult într-o lume politică dincolo de dreapta şi de stânga?

R. Distincția stânga-dreapta înseamnă în esență sărac contra bogat şi, în acest sens, va exista şi mai departe o luptă a stângii contra dreptei. În orice caz, lucrurile nu se înfățişează astăzi ca şi cum această schemă ar putea deveni în curând învechită. Remarc în Europa o amplă dezbatere economică cu

privire la cât de multe slujbe pot fi create și în ce fel de condiții, fără a cădea din nou în regimul competiției. În America lucrurile se înfățișează ca și cum adepții stângii și ai dreptei ar fi jurat să se certe pe teme culturale și nu pe teme economice. Dreapta este de mult preocupată să schițeze un tablou al decăderii sub un regim al democraților, un tablou de natură să înspăimânte. Și stânga face politică, în primul rând ca război cultural. Acest lucru poate fi ușor înțeles căci singura sferă de influență a celor de stânga în Statele Unite este astăzi Universitatea. Problema este că profesorii de stânga consumă atât de mult timp cu problemele discriminării rasiale, etnice și sexuale, încât problemele economice ale țării nu mai sunt luate în considerație. La aceasta se adaugă faptul că noi avem o stângă de inspirație foucaultiană, în loc de a avea una habermasiană.

Acest lucru trebuie să ni-l explicați.

R. În Germania, intelectualii de stânga se raportează la Habermas. Despre politică se gândește în noțiuni cum ar fi comunicarea „deformată" sau „liberă de dominație", sunt împărtășite reprezentări despre o egalitate sporită. Teoria și politica pot în acest fel să meargă mână în mână. Stânga noastră culturală vede societatea în lumina analizei puterii întreprinse de către Foucault. Gândirea lui determină imaginația politică în Statele Unite. Foucault este astăzi modelul intelectualilor critici.

Foucault rămâne și martorul dumneavoastră principal. Ce a devenit deodată atât de problematic în gândirea lui?

R. Atitudinea suspicioasă a lui Foucault față de orice instituție posibilă a ajuns să fie sentimentul fundamental în rândurile studenților. Aceasta echivalează cu continuarea acelei raportări caracteristice revoluționarilor din anii '60: sistemul este profund corupt. Stânga noastră culturală, stimulată de analizele lui Foucault, duce o politică a suspiciunii în loc să ducă una a proiectului politic. Să nu mă înțelegeți greșit: eu cred că aceste mișcări au avut multe rezultate bune. Situația femeilor,

homosexualilor şi a americanilor africani s-a îmbunătățit considerabil prin succesul stângii culturale. Dar inegalitatea economică din societatea noastră ia forme tot mai extreme. Care este direcția în care se îndreaptă țara este ceva ce se va decide pe terenul economiei. Este o împrejurare foarte delicată că trebuie să spunem acelor oameni merituoşi care şi-au consacrat viața politicii de apărare a drepturilor minorităților: faceți o pauză. Interesați-vă, vă rog, acum din nou, de probelemele bărbaților albi heterosexuali care nu găsesc o slujbă şi nu îşi pot întreține familia. Heterosexualii albi săraci nu sunt preocupați de subtilitățile teoretice dragi intelectualilor care aparțin păturii de mijloc a vieții culturale.

A uitat, oare, stânga culturală din America problemele materiale ale oamenilor?

R. Da. Cred că responsabil pentru acest lucru a fost războiul din Vietnam. Războiul a arătat stângii că în această țară ceva nu este în ordine într-un sens profund. Nimeni nu a spus acest lucru, în acest fel, dar mi se pare că s-a ajuns la convingerea că problema acestei țări este cea a bărbaților heterosexuali albi. Mica gospodărie obişnuită a albilor a devenit în timpul războiului din Vietnam ținta criticii antiimperialiste şi antimilitariste a stângii culturale, doar că războiul din Vietnam a fost o greşeală politică a preşedintelui Johnson, şi nu pur şi simplu o consecință automată a dominației bărbaților heterosexuali albi.

Henning a desemnat critica dumneavoastră îndreptată împotriva celor din stânga culturală cu o expresie heideggeriană, şi anume „Rorty's kehre". Noi nu putem percepe nici o cotitură.

R. Şi eu am fost extrem de surprins de expresia „kehre". Nu pot să-mi amintesc să-mi fi schimbat opiniile. În anii '60 am făcut parte din rândul celor care au demonstrat împotriva războiului. Mi-am prevenit tot timpul studenții să nu facă pe

smintiții care îi înspăimântă pe alegători și se înstrăinează de viața publică. Cât privește pretinsa mea cotitură, pur și simplu ea nu a avut loc.

În trecut devenise neatrăgător să fii de stânga. A fi de stânga însemna, înainte de toate, să aperi resturile acelui stat ce își asumă îndatoririle sociale. Te găseai tot timpul în defensivă față de conservatorii ce au scris pe steagurile lor modernizarea. Credeți, oare, că stânga se va întoarce în arena politică?

R. O doresc foarte mult. În Statele Unite au ajuns la cârmă în mișcarea sindicală unii oameni noi. Ei se străduiesc să facă din nou influente sindicatele din punct de vedere politic și caută de asemenea alianțe cu lumea academică. Aceasta este o evoluție foarte promițătoare.

În ultimele dumneavoastră publicații atingeți o problemă ce interesează poate în mod deosebit stânga germană: relația cu statul național. Colegul dumneavoastră Jürgen Habermas crede că numai organizațiile supranaționale pot oferi o soluție crizei globalizării.

R. În acestă privință, Habermas are în esență dreptate. Se pune totuși întrebarea dacă putem aștepta până când se va face ceva pe planul supranațional. Aș socoti drept o politică periculoasă să expunem unei situații disperate mari părți ale muncitorimii din democrațiile ce sunt organizate constituțional încă într-un mod național. Poate că vor surveni atunci revoluții dinspre dreapta, mai înainte ca cineva să poată instala instituții supranaționale capabile să funcționeze.

Ați adus în dezbatere ideea patriotismului. Germanul citește pledoaria dumneavoastră pentru o politică de stânga cu un amestec de indispoziție și de invidie. Un concept liberal de patriotism - patriotism constituțional - este la noi un proiect al unei minorități. Patriotismul este un concept contaminat.

R. Cuvântul este rău famat chiar şi în rândul intelectualilor americani. Am publicat în New York Times un articol despre „Lumea academică nepatriotică". Chiar şi prietenii au fost revoltați.

Dacă vă înțelegem bine, nu aveți în vedere naționalismul. Oamenii se nasc liberi şi egali într-o societate civilă, dar au nevoie de o narațiune națională pentru a-şi asigura identitatea.

R. Da. Aici concurează două narațiuni naționale, cea de dreapta şi cea de stânga. Stânga a luptat în acest secol, nu în ultimul rând, pentru ca versiunea ei a narațiunii să fie recunoscută. Istoria americană se distinge în aceste sens prin Declarația de emancipare a lui Lincoln, introducerea dreptului de vot pentru femei, ascensiunea sindicatelor, legislația socială sub Roosevelt şi alte evenimente similare. Influența hotărâtoare a războiului din Vietnam în acest context nu poate să fie supraapreciată. Până la acest război aveam o stângă patriotică. Mişcarea pentru drepturile omului a motivat cerința de renunțare la legile de segregare rasială prin fidelitatea față de idealurile americane. După războiul din Vietnam, retorica marii tradiții americane a libertății şi egalității era terminată. Războiul făcuse imposibil să mai fii de acord cu omagiul țării. Pentru stânga americană, războiul din Vietnam a fost ca o privire adâncă aruncată în întunecimea inimii democrației americane.

După ultimele statistici, fiecare al patrulea copil creşte în Statele Unite la limita sărăciei. Cum poate ajuta în această privință un nou patriotism?

R. Singura cale de revenire a stângii este întoarcerea la retorica visului american, visul egalității şanselor, un vis pe care l-au visat Lincoln, Roosevelt şi Martin Luther King şi care este trădat zi de zi. Mai mult, deputații aripii de stânga a partidului democrat, oameni cu vederi social-democratice, s-au numit „liberals". Nimeni nu mai îndrăzneşte, astăzi, să facă acest lucru. Dreptei i-a reuşit o victorie retorică fantastică

deoarece ea a asociat politica liberală cu lipsa de moralitate, cu frivolitatea și iresponsabilitatea. A te situa în această atmosferă în tradiția liberalului echivalează cu o sinucidere. Stânga culturală, cum o numesc eu, a contribuit, din păcate, la această discreditare. Ea a trezit impresia că nu există o a treia poziție între ostilitatea hotărâtă față de sistem și participarea pasivă.

Teoria postmodernă a distrus, oare, sensul politicii practice?

R. Nu. Vedeți dumneavoastră, gânditori ca Michel Foucault, Jacques Derrida și Slavoy Zizik au fost preocupați întotdeauna de evidențierea imposibilității și inconsistenței reprezentărilor noastre despre dreptate, libertate și progres. Dacă politicul este descris în acești termeni, va fi greu să te angajezi pentru sau împotriva unei anumite legi sau să stabilești pur și simplu că granițele venitului pentru ajutor social sunt prea înalte. Aceste teorii nu lasă loc pentru asemenea considerații politice.

Faceți o deosebire între proiectul filosofic și cel politic al luminismului și afirmați că primul a eșuat iar cel de al doilea nu. În ce fel?

R. Cred că ar trebui să se povestească o istorie a progresului politic și o alta a progresului filosofic. S-ar putea ca imposibilitatea unei întemeieri teoretice a democrației liberale să fi fost dovedită, lucru asupra căruia ne-au atras atenția tot timpul criticii ei de orientare postmodernistă. S-ar putea să nu putem găsi o întemeiere ultimă pentru speranța noastră politică care să fie plauzibilă. Acesta nu este un temei pentru a permite ca această speranță să ne părăsească. Ar trebui, în loc de aceasta, să expulzăm teoria filosofică a politicului în domeniul privat și să nu permitem ca ea să influențeze sentimentul nostru de responsabilitate publică. Va trebui să cădem de acord din nou, și anume cu concetățenii noștri, asupra acelei istorii a progresului politic pe care vrem să o povestim. Un acord asupra poziției filosofice este însă tot atât lipsit de necesitate ca și un acord

asupra credinței religioase. Spunând lucrurile extrem de simplificat, proiectul politic al luminismului constă în a oferi tuturor copiilor, dacă este posibil, șanse egale de a-și construi viața. Între 1900 și 1965 America a făcut progrese enorme în această direcție. Începând din anii '70, egalitatea șanselor s-a micșorat în mod dramatic. O statistică deprimantă din 1975 arată că acei copii ce proveneau din familiile unei pătrimi suprapuse a societății aveau de patru ori mai multe șanse de a-și încheia studiile într-un colegiu decât copiii pătrimii celei mai de jos a societății. Astăzi șansele lor sunt de zece ori mai mari. Dar protestul lipsește.

Dar ce-i mai rămâne filosofiei dacă ea nu mai este decât un fel de literatură, doar o formă aparte a „marii narațiuni"? Ce probleme poate rezolva filosofia, probleme pe care celelalte științe nu le pot rezolva?

R. Imaginea unei științe cu un sortiment de probleme de rezolvat nu se potrivește pur și simplu pentru ceea ce fac filosofii. Oamenii din mediile de informare întreabă întotdeauna: care este contribuția filosofiei? Această întrebare mi se pare lipsită de inteligență. Eu văd filosofia tocmai drept ceea ce este supus dezbaterii într-un anumit timp de către gânditorii interesanți din acel moment. Momentan îi văd printre aceștia numai pe Derrida și Habermas. Filosofia este discuția ideilor acestor oameni. Se încearcă să se determine cât de departe se poate merge în acest moment cu Derrida și Habermas. Se discută relația dintre pretențiile de validitate universală ale lui Habermas și afirmațiile lui Derrida despre imposibilitatea unui lucru sau a altuia. Acestea au puțin în comun cu rezolvarea de probleme.

Pledați pentru detașarea ideii de progres de cea de adevăr. Cum se poate crede în progres dacă nu se mai crede în posibilitatea de a atinge adevărul?

R. Mi-e teamă că nimeni, în afara filosofilor, nu se agață de ideea adevărului. Concepte cum sunt libertatea și dreptatea au consecințe politice clare. Cu conceptul de adevăr este, dimpotrivă, ca și cu cel de Dumnezeu: unii au nevoie de el, alții se descurcă foarte bine fără el.

Ceea ce surprinde în contribuțiile dumneavoastră eretice în filosofie este modul cum tratați cele mai adânci spaime ale intelectualilor. A abandona standardele căutării adevărului, a denunța pretențiile de validitate universală, a anula distincția dintre ființă și aparență nu înseamnă, oare, acestea o pierdere eclatantă de suveranitate intelectuală? Dumneavoastră ne spuneți însă: destindeți-vă, nu va fi cătuși de puțin atât de rău cât vă închipuiți.

R. Eu înțeleg pe deplin aceste spaime. Proiectul iluminismului afirmă că adevărul, rațiunea și chiar natura sunt de partea săracilor și împotriva bogaților, de partea celor împilați și împotriva împilatorilor. Eu susțin, dimpotrivă, că nimic nu stă de partea celor năpăstuiți. Nu există lucruri cvasidivine ca adevăr, rațiune sau natură ce țin partea celor buni. Soarta celor năpăstuiți depinde pe de-a întregul de tăria inițiativelor noastre politice. Dacă se vorbește tot timpul de dreptate, egalitatea șanselor, deosebiri de venituri, corectitudine și alte lucruri de acest fel, atunci ne putem lipsi de întrebările privitoare la ceea ce este adevărat, rațional, natural.

Filosofia nu are, așadar, nici o responsabilitate pentru bunul mers al treburilor publice?

R. În această privință, arta și politica au luat locul filosofiei. După revoluția franceză opinia publică a devenit matură. A fost, firește, ceva exagerat atunci când Tocqeville a scris despre democrația americană; acolo fiecare om vorbea tot timpul despre politică. Dar el a sesizat corect ceea ce era nou în această situație. Accesul spre artă a fost ușurat în mod extrem, pentru mulți oameni, de către această dezvoltare paralelă.

Atunci când un public larg urmărește producția artistică și dezbaterea politică, așa cum o face în societățile noastre, teologia și filosofia arată mult mai puțin importante decât trebuiau să fi apărut filosofilor secolului al XVIII-lea.

Propuneți ca filosofia, arta și literatura să fie folosite exclusiv pentru rafinarea noastră și pentru autocreație în sfera privată. Nu neutralizați, oare, în acest fel energiile culturale și politice ce emană din aceste câmpuri?

R. Nu. Mă înțelegeți greșit. Cea mai mare parte din artă prezintă un interes public evident. Romanele scrise de Dickens, Zola și Twain, ca și scenetele de televiziune ce tratează de cele mai multe ori probleme ale deosebirilor de clasă și probleme ale diferențierii dintre sexe sunt chestiuni publice. Unii oameni își rezervă însă în viață o sferă ce nu este relevantă pentru reflecțiile lor politice. Există opere rezervate cultului privat, opere ce seamănă cu felul în care te raportai înainte la ceea ce era sfânt din punct de vedere personal. Proust este exemplul meu favorit în această privință.

Lucrurile nu stau însă în sensul că eu aș dori să privatizez ceea ce nu ar fi deja privat. Un țel demn de respect al politicii stângii, politică subordonată obținerii egalității șanselor, constă în a face accesibile asemenea spații private unui număr cât mai mare de oameni. Mai înainte doar aristocrația avea un drept la aceste momente de frumusețe. Diferențierea pe care o fac eu între sfera privată și publică este adesea prost înțeleasă, ca și cum eu aș fi dorit să spun că arta ar fi o chestiune pur privată. Dimpotrivă. Eu cred că este politică în proporție de nouăzeci și nouă la sută. Dar procentul ce rămâne este enorm de important! Aici sunt cuprinse figuri ca Nietzsche, Proust, Heidegger, Kafka și Dostoievsky. Nu puteam să fac nimic cu ei pe plan politic, dar pentru redescrierea propriei imagini despre noi ei sunt indispensabili.

O parolă a stângii este de asemenea că tot ceea ce este privat este politic. Dumneavoastră păreți a vedea lucrurile altfel?

R. Parola se sprijină pe o neînțelegere a conceptului de privat. Cu parola antiliberală că totul este public nu vom merge înainte. Statele totalitare sunt exemplul cel mai înspăimântător al unei ordini în care distincția dintre privat și public este interzisă și în care răspunderea pentru noi înșine trebuie să se consume în răspunderea pentru ceilalți.

Ați scris recent că sperați ca filosofii să poată într-o zi să facă cu adevărul, cu rațiunea și cu natura ceea ce au făcut luminiștii cu Dumnezeu. Ce înseamnă asta?

R. Vedeți, dumneavoastră, în secolul al XVII-lea era încă aproape imposibil să fii filosof fără să ai anumite păreri despre natura lui Dumnezeu, relația lui cu biserica, despre rațiune, respectiv despre revelație ca mijloc de acces spre Dumnezeu ș. a. m. d. Luminismul a adus aici o schimbare de perspectivă: lăsați-ne să uităm pur și simplu aceste întrebări, lăsați-ne să schimbăm tema și lăsați-ne să-l scoatem pe Dumnezeu din joc pentru a ajunge, în cele din urmă, mai departe. Aș dori să propun să facem cu filosofia ceea ce luminiștii au făcut cu teologia. Bunăoară, întrebarea dacă are sens să distingem între ființă și aparență poate fi lansată cu inima împăcată pe seama acelor oameni cărora acest gen de întrebări li se par importante, tot așa cum disputele teologice au fost lansate pe seama teologilor. Pentru reflecțiile noastre politice ceva de acest fel este irelevant.

Traducere de Mircea Flonta

Indice de nume

Adorno, Theodor W.,110 – 112, 120, 147
Alcibiade, 144, 212 n
Alter, Robert, 223, 256 n
Aristotel, 37, 54, 57, 73, 135, 197, 199
Arnold, Matthew, 143, 145
Augustin, 221
Austin, J. L., 216

Baier, Annette, 78 n, 115, 301
Balzac, Honore de, 181, 232, 237
Barthes, Roland, 264
Baudelaire, Charles, 26, 137, 145, 156, 243, 262
Benda, Julien, 157
Bergson, Henri, 246
Berlin, Isaiah, 95 – 98, 102, 106, 107, 108, 109, 113, 119, 126
Bersani, Leo, 82
Blake, William, 37, 46, 142, 145, 186
Bloom, Harold, 58, 61, 64, 65 n, 66 n, 71, 73 n, 79, 80, 87 n, 89, 90, 106, 143, 197, 204 n
Blumenberg, Hans, 59, 61, 152 n
Bromwich, David, 24, 265 n
Burnham, James, 276, 284, 285, 187, 288, 294

Caputo, John D., 24, 204 n
Castoriadis, Cornelius, 124, 125 n
Catullus, 243
Clarke, T. J., 146
Coleridge, Samuel Taylor, 169, 170
Crick, Bernard, 273 n, 283 n
Culler, Jonathan, 220, 219 n, 221 n

Darwin, Charles, 52, 65 n, 137
Davidson, Donald, 23, 42 – 52, 53 n, 54, 55 n, 56 – 58, 61, 71, 91 n, 100, 101, 102, 103, 108, 137, 204 n, 293 n
da Vinci, Leonardo, 74
de Man, Paul, 64 n, 207 n

Dennett, Daniel , 23, 48, 51, 60 n
Derrida, Jacques, 4, 23, 40 n, 44, 45, 60, 66 n, 67 n, 91 n, 120, 124, 127, 141, 148, 167, 168 n, 189, 192 n, 193 n, 203, 204 n, 205, 206, 207, 208, 209, 210 n, 211 – 223, 225, 231, 234, 242, 315, 316
Deutscher, Isaac, 275
Dewey, John, 4, 26, 44, 95, 109, 112 – 114, 120, 125, 129, 154, 233
Diamond, Cora, 301
Dickens, Charles, 30, 157 n, 235 – 239, 246, 250 n, 251, 265, 318
Donne, John, 243, 255 n
Dryden, John, 37, 145

Eddington, Arthur, 46
Eichmann, Adolf, 288
Eliot, T. S., 143, 145
Engels, Friedrich, 221 n
Epicur, 64
Euclid, 243

Faulkner, William, 238, 252 n
Fichte, Johann, 179 n
Fish, Stanley, 115, 246
Foot, Philippa, 301
Foucault, Michel, 4, 23, 26, 28, 119, 120, 122 – 126, 147, 148, 311, 315
Freud, Sigmund, 4, 23, 37, 40, 61, 66 n, 73 – 87, 90, 92, 95, 96, 98, 100, 137, 142, 189, 210 – 216, 245, 293 n
Fromm, Erich, 79
Frost, Robert, 261

Galilei, Galileo, 122 n
Gasché, Rodolphe, 205 – 208
Geuss, Raymond, 115 n
Goethe, Johann Wolfgang von, 137, 196
Goodman, Nelson, 44, 58, 239 n
Gorbaciov, Mihail, 276
Gorki, Maxim, 232, 238

Habermas, Jurgen, 4, 23, 26, 27, 119 – 128, 148, 149, 304, 311 – 316

Hacking, Ian, 55
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 23, 25, 35, 39, 46, 47, 54, 57, 65 n, 66, 67, 108, 113, 115, 127, 141 – 148, 167, 173 – 185, 190, 198, 203, 207, 214, 220, 221, 261
Heidegger, Martin, 23, 26, 67 n, 91 n, 168 n, 190 – 216, 220, 222, 223,230 n, 233, 234, 241, 242, 243, 246, 255 n,269, 308, 318
Heine, Heinrich, 142
Heraclit, 197
Hesse, Mary, 53, 56 n, 59, 102
Hitler, Adolf, 125, 201, 250, 274
Hobbes, Thomas, 75, 77
Hölderlin, Friedrich, 193 n
Homer, 221, 242 n
Horaţiu, 242 n
Horkheimer, Max, 110 – 112
Housman, A. E., 239 n
Howe, Irving, 267, 270, 271, 274
Hume, David, 77, 245
Hynes, Samuel, 272 n

James, Henry, 30, 44, 87, 96
James, William, 85 – 87, 96
Jameson, Fredric, 274
Jefferson, Thomas, 37, 95
Joyce, James, 240, 297 n

Kant, Immanuel, 35, 73, 74, 77, 80, 81, 120, 123 n, 137, 138, 141, 147, 167, 169, 174, 180, 181, 184, 187, 199, 204 n, 243, 245, 255 n, 265 n, 298, 299, 300, 301, 305
Keats, John, 91, 224
Kermode, Frank, 143
Kierkegaard, Soren, 26, 67 n, 137, 138, 142, 179, 182
Kipling, Rudyard, 288
Kuhn, Thomas, 37, 38, 59, 70, 108

Lacan, Jacques, 203
Laclos, Choderlos de, 30
Landor, Walter Savage, 243

Larkin, Philip, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 89, 92
Lawrence, D. H., 142
Leavis, F. R., 143
Lenin, V. I., 221 n, 250, 254 n
Locke, John, 108
London, Jack, 288
Lovibond, Sabina, 301

MacIntyre, Alasdair, 301
Malraux, Andre, 238
Mann, Thomas,232, 238, 240
Marcuse, Herbert, 79
Marx, Karl, 26, 27, 115 n, 122, 145, 147, 174, 201
Matthew of Paris, 223
Mead, George Herbert, 120, 123
Megill, Allan, 200 n
Mendel, Gregor, 52
Mill, John Stuart, 95, 151, 243, 290, 294
Milton, John, 105, 137
Murdoch, Iris, 301

Nabokov, Vladimir, 23, 26, 30, 65 n, 82n, 92, 145, 156, 172, 227, 232 – 240, 242 – 246, 248 – 253, 254, 256 – 261, 263, 264, 265, 267, 269, 273, 286, 289, 296
Nagel, Thomas, 60 n
Nehamas, Alexander, 69 n, 143 n, 170, 171 n, 182
Newton, Isaac, 37, 40, 54, 65 n, 110, 137, 243
Nietzsche, Friedrich, 25 – 27, 40 n, 44, 54, 61, 67, 69 – 72, 78 – 82, 88, 89, 90, 92, 96, 119 – 122, 124, 127, 128, 141, 142, 143 n, 145, 148, 154 n, 157, 167, 170 – 178, 181 – 185, 187 – 190, 192, 193 n, 195, 197, 198, 200, 203, 205, 221, 223, 227, 229 n, 231, 234, 245, 269, 277, 288, 289, 293, 305 – 308, 318
Norris, Cristopher, 207 n, 268, 275 n
Nowell-Smith, P. H., 216

Oakeshott, Michael, 112, 114, 115, 116
Orwell, George, 82 n
Parmenide, 191 n, 193 n, 199

Patai, Daphne, 283 n
Pater, Walter, 143
Pavel, Sfântul, 37, 54, 174
Peirce, C. S., 127, 150
Pifer, Ellen, 264 n
Platon, 25, 67, 68, 69, 71, 75, 77 – 80, 92, 137, 138, 141, 161, 167, 169, 174, 181, 183, 187 – 189, 195 n, 199, 201, 210, 211, 212 n, 215, 217, 219, 220, 223, 233, 241, 142, 244, 245, 249, 253
Proust, Marcel, 23, 26, 65 n, 73, 87, 87 n, 96, 124, 142, 167 – 177, 180, 181, 183, 186, 189, 198, 201, 219 – 221, 223, 224, 233, 234, 247, 269, 293, 318
Putnam, Hilary, 44, 58

Rampton, David, 264 n
Rawls, John, 23, 26, 97 n, 112, 114 n, 113, 145 n, 306
Richardson, John, 185 n
Ricoeur, Paul, 112
Rieff, Philip, 82, 82 n
Rossetti, Dante Gabriel, 46, 57
Rousseau, Jean-Jacques, 123 n
Russell, Bertrand, 217
Ryle, Gilbert, 48, 216, 217, 224

Saint-Simon, Duc de, 181
Sandel, Michael, 96, 97, 97 n, 103, 106
Sartre, Jean-Paul, 91 n, 134, 171, 176, 274
Saussure, Ferdinand de, 195, 216
Scarry, Elaine, 82 n, 279, 280
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 179 n
Schneewind, J. B., 78 n, 301, 301 n
Schreiner, Olive, 30
Schumpeter, Joseph 96, 97, 102, 118,
Searle, John, 218, 218 n, 219, 221, 221 n, 223
Sellars, Wilfrid, 44, 91 n, 115, 116, 120, 123, 195, 297, 303, 304, 308
Shakespeare, William,
Shaw, George Bernard, 283 n, 293
Shelley, Percy Bysshe, 145
Shklar, Judith, 28, 134, 158 n, 234

Skinner, Quentin, 37
Snow, C. P., 157
Socrate, 161, 216, 211, 212, 213, 215, 217, 219, 221, 223, 293
Solomon, W. David, 297 n
Soljeniţîn, Aleksandr, 274
Sofocle, 193 n
Stalin, Iosif, 274
Stendhal, 238
Stout, Jeffrey, 24, 78 n, 115
Strachey, John, 283, 285, 286
Swedenborg, Emanuel,
Swift, Jonathan, 142, 262, 268

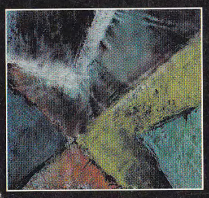
Taylor, Charles, 115, 121 n
Trilling, Lionel, 82 n, 85, 143, 271, 275

Walzer, Michael, 121 n
Wells, H. G., 248, 288, 289
Wilamowitz-Mollendorf, V. von, 223
Wilberforce, William, 290
Williams, Bernard, 53 n, 115, 195, 301, 301 n, 302 n
Williams, Michael, 150 n
Williams, Raymond, 284 – 287
Wilson, Edmund, 143, 239, 239 n, 251 n, 252 n
Windelband, Wilhelm, 223
Wittgenstein, Ludwig, 4, 45, 47, 61, 67, 87, 90, 91, 96, 107, 108, 195, 216
Wright, Richard, 30

Yack, Bernard, 123, 175 n
Yeats, William Butler, 46, 47, 54, 57, 108, 219, 220, 243, 245 n

Zola, Emile, 238, 318

Filosofia secolului XX



În această carte, Richard Rorty arată că gânditori precum Nietzsche, Freud și Wittgenstein au dat societății umane posibilitatea de a se privi pe sine ca fiind mai degrabă rezultatul unor contingențe istorice, decât ca expresie a unei naturi umane fundamentale, anistorice, sau ca realizare în marginea unor țeluri supraistorice.

Perspectiva ironică asupra condiției umane, cu toate că nu poate ajuta nicicum scopurile sociale sau politice ale liberalismului, are totuși importanță la nivelul privat, al individului. De fapt, Rorty crede că literatura, și nu filosofia, este aceea care promovează sensul și naturalețea solidarității umane. O cultură cu adevărat liberală, pe deplin conștientă de propria sa contingență istorică, trebuie să armonizeze și să integreze perspectiva privată a libertății individuale, dublată de ironie, cu proiectul public al solidarității umane, așa cum e ea ilustrată de imaginația și sensibilitatea unor scriitori ca Orwell sau Nabokov.

ISBN 973-9337-49-x